

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID
DEPARTAMENTO DE HISTORIA MODERNA-
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

TESIS

Para la obtención del doble diploma en Antropología Social y Etnografía en
l'École des Hautes Études en Sciences Sociales en cotutela con Estudios
Latinoamericanos de la Universidad Autónoma de Madrid

La revolución de los “Alcatraces”.

**Género, Poder y Sistema Normativo Indígena en el Oaxaca
contemporáneo**

La révolution des “Alcatraces”:

**Genre, Pouvoir et Système Normatif Indien dans le contexte
contemporain d'Oaxaca**

Presentado por

Roque URBIETA HERNÁNDEZ

Tesis dirigida por Marta Elena CASAÚS ARZÚ y Carmen SALAZAR-SOLER

Yvon LE BOT, Director de Investigación emérito de la CNRS

Irène BELLIER, Directora de Investigación de la CNRS

Miram GALANTE, Profesora de la Universidad Autónoma de Madrid

David RECONDO, Investigador Titular (CERI-Sciences Po, Paris)

Jesús BUSTAMANTE, Científico Titular del CSIC

Resumen:

La presente investigación explora la aparición del movimiento de mujeres indígenas dentro del movimiento indígena oaxaqueño tomando como análisis el caso de la Coalición Obrera Campesina Estudiantil del Istmo de Tehuantepec (COCEI), la *comunalidad* de la Sierra Norte, la trayectoria de vida de dos ex-presidentas municipales, así como los mecanismos estratégicos de acción política que puso en marcha Eufrosina Cruz Mendoza para acceder a los espacios de poder institucional. Mi punto de partida será cuestionar en torno a los sujetos históricos que han intervenido socialmente, entre la década de 1920 a 2008 en Oaxaca, en las transformaciones político-electorales sobre los derechos de los pueblos indígenas, recuperando la función de las mujeres provenientes de contextos urbanos y rurales. Considero que existen imbricaciones en el movimiento feminista urbano para dotar de contenido ideológico en el movimiento de mujeres y hombres indígenas posterior a la movilización de los estudiantes de 1968 en la Ciudad de México, lo que dio origen a repensar la formación histórica del Estado, la ciudadanía liberal, el género, la etnicidad, la clase social y la comunidad. La participación política de los hombres y las mujeres indígenas y no indígenas colocaron en agenda pública las reivindicaciones en material de reconocimiento social y reconocimiento jurídico en el derecho a la autonomía y la libre determinación. Esta tesis sostiene que la formación de Grandes Mujeres visibiliza las opresiones múltiples en las cuales están sujetas las mujeres indígenas producto de la dominación económica masculino-centrada herencia del pasado colonial.

Summary:

The present investigation explores the eruption of the indigenous women's movement within the context of the Oaxaca indigenous movement; taking as case studies the Rural Labour and Student Coalition of Istemo de Tehuantepec, the 'comunalidad' of Sierra Norte, the lives of two women municipal ex-presidents, as well as strategic mechanisms of political action that Eufrosina Cruz Mendoza employed to gain access to institutional spaces. My departure point will be to question the historical subjects that have intervened socially in the decades between 1920 and 2008 in Oaxaca, in the political and electoral transformations of the rights of indigenous people, reinvestigating the role of women from urban and rural contexts. I consider there to be a certain

interdependence with the urban feminist movement providing the ideological content for the indigenous men and women after the student mobilizations of 1968 in Mexico City; which gave rise to the rethinking of the historical formation of the state, liberal citizenship, gender, ethnicity and the community. The political participation of indigenous and non-indigenous men and women put the calls for social and legal recognition and right of autonomy and free determination the public agenda. This thesis argues that formation of *Grandes Mujeres* made visible the multivariate nature of the oppression to which these indigenous women were and are subject to, and that this is primarily a product of the male economic dominance inherited from a colonial past.

Résume:

La présente recherche analyse l'émergence de la lutte des femmes indiennes dans le contexte de la lutte du peuple indien oaxaqueños en prenant comme exemple le processus socio-historique de la *Coalición Obrera Campesina Estudiantil del Istmo de Tehuantepec* (COCEI), la *comunalidad* de la Sierra Norte, la trajectoire de vie de deux anciennes présidentes municipales, et également les stratégies des actions politiques mises en place par Eufrosina Cruz Mendoza pour accéder aux espaces de pouvoir institutionnels. Le point de départ choisi sera de s'interroger sur les sujets historiques qui ont participé socialement, dans la période de 1920 à 2008 en Oaxaca, aux transformations politiques et électorales ayant impactées les droits des peuples indiens, et d'y replacer le rôle des femmes en milieu urbain et rural. Je soutiens qu'il existe une relation avec le mouvement féministes urbain étant donné l'idéologie présente chez les femmes et les hommes indiens après les mouvements étudiants de 1968 dans la ville de Mexico; dans cette ville ayant été initié une nouvelle pensée sur la formation historique de l'Etat, la citoyenneté libérale, le genre, l'ethnicité, la classe social et la communauté. La participation politique des femmes et des hommes indiens et non indiens ont permis l'inscription sur l'agenda publique de la reconnaissance sociale et juridique des droits à l'autonomie et de la libre détermination. Ma thèse soutient que la formation de *Grandes Mujeres* a rendu visible les multiples oppressions auxquelles étaient et sont sujettes les femmes indiennes, et que ceci est principalement le produit de la domination économique masculine héritée de notre passé colonial.

Agradecimientos:

Era el mismo octubre que los bolcheviques en Rusia de 1917 pasaron a su segunda fase de la Revolución en aquel país, cuando por alguna razón del destino me encontraba en ese mismo mes bajo otras circunstancias festivas, la visita del entonces Secretario de Educación en México, Emilio Chaufett en lo que entonces era mi lugar de residencia: la Casa de México en la Ciudad Universitaria en París.

Cruzamos una mirada furtiva, como aquellos dos personajes que ya se habían conocido en algún lugar. A mi memoria solamente vinieron centenas de páginas leídas en los libros que había revisado para la redacción de la presente investigación, siendo recurrente las referencias históricas de la lucha armada-popular del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (1994) en Chiapas.

Entre tantas páginas revisadas, el episodio de la comunidad de Acteal Chiapas siempre estuvo presente, y pensar que a unos pasos se encontraba uno de los presuntos responsables de aquella masacre que cobró la vida de 45 muertos entre niños y mujeres embarazadas cuando era Secretario de Gobernación durante el régimen de Carlos Salinas de Gortari, mi indignación superó el paroxismo existencial de alzar la voz en contra de aquel travestismo político que simulaba los contraste sociales en México.

Empiezo este cuadro de agradecimientos con este acontecimiento dado que inicialmente debo dar las gracias hacia aquellos guerrilleros y guerrilleras de saberes y conocimientos, quienes con gran valentía, coraje y dignidad, nos han heredado y compartido la historia enmudecida y silenciada por el poder del Estado: los libros.

No hay mejor iniciación en el ritual de la investigación, que el regalo de textos críticos que nos hacen soñar en un futuro sin violencia y en paz, los cuales nos permiten tener una mirada diferente a la relatada por la educación ‘oficial’. Las merecidas gratificaciones hacia un personaje, debo confesarlo en estas líneas, forma parte de este homenaje de pensamientos. Este proyecto no hubiera sido posible sin el seguimiento y solidaridad económica-afectiva: mi madre, por su entrega, su esfuerzo y su sabiduría. Así como de todas las mujeres quienes me facilitaron el acceso a sus diferentes experiencias.

Mi origen cultural zapoteca-mestizo sería el punto de partida para crearme interrogantes en torno a las múltiples opresiones que tanto mujeres y hombres

campesinos indígenas son sujetos derivados del proceso socio-histórico de la formación del Estado mexicano. A estos episodios se sumaron los lamentables asesinatos y desaparecidos de 43 estudiantes en la Escuela Normal Rural de Ayotzinapa “Raúl Isidro Burgos” en Guerrero, periodistas y activistas opositores al régimen de Enrique Peña Nieto en México.

La presente investigación muestra la crueldad moral y social a la que están sujetas las mujeres cuando participan en la lucha por sus derechos más básicos de cualquier ser humano: trabajo, mejoramiento de salario, salud, educación, vivienda, cuántos hijos tener, con quién casarse, etc.

En los últimos ocho años he vivido en tres países: México, España y Francia, cada uno de estos países han influido en las interpretaciones de las movilizaciones globales, siendo consciente de la maduración intelectual que requiere para saber aprovechar de cada acción humana en los espacios sociales dónde me movía.

Por eso agradezco a las personas que me dieron alojamiento sin interés política alguna, siendo el campo voluntario de la solidaridad; el mejor acto político de afectividad recíproca. Un merecido agradecimiento a los compañeros, compañeras y docentes del Máster Europeo en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Autónoma de Madrid. A Maica, Marian, Jaqueline, Paco, Paola, Carolina, Marisa.

Este trabajo reúne diferentes voces procedes de diversas clases sociales. El lector se dará cuenta que esto significa una primera aproximación a los modos de producción de las Grandes Mujeres en México. Sus palabras son un homenaje a otras mujeres silenciadas, violentadas y asesinadas en un país que utiliza el cuerpo para provecho de la reproducción del capitalismo.

Estos ocho años, es un tiempo largo de generosidad y compromiso por parte de dos países, en especial: España y Francia pues sin su apoyo financiero no hubiera sido posible iniciar, y en parte, continuar la tesis doctoral. A la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID) por apostar por una mirada crítica en torno a la situación sociopolítica de las mujeres en Oaxaca (2008-2011). Por voltear sus ojos en torno a las relaciones de poder desigual que durante años sienten y viven hombres y mujeres campesinos indígenas en un espacio socio-geográfico

complejo y hostil cuando se trata de abordar el tema del respecto a los Derechos Universales del Hombre y la Mujer, el Derecho de las Mujeres y los Pueblos Indígenas.

Por eso el lector se dará cuenta que circunstancialmente se toma en cuenta estos temas a lo largo del proyecto doctoral ya que no puedo negar y anular los resultados lamentables de muertos y asesinados del movimiento social-popular que durante nueve meses vivimos en Oaxaca en aquel 2006, y que introduzco a manera de coyuntura para contextualizar su influencia en las transformaciones políticas del actual Estado multicultural neoliberal contemporáneo.

Corresponde nombrar mis agradecimientos a la Universidad Autónoma de Madrid de reconocermé en tanto que Personal Investigador en Formación (PIF-2012) para cubrir el gasto de regreso a Europa. De igual manera, el apoyo desinteresado por parte de l'École des Hautes Études en Sciences Sociale, de manera especial al Centre de Recherches Sur le Monde Americaine, por cubrir las dos estancias de investigación en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Campus Oaxaca.

A David Recondo por abrirme las puertas del Institut des Sciences Politique Campus Poitiers en el otoño de 2014 donde me brindaron la oportunidad de compartir y poner en debate y dialogo mis primeras bases teóricas con los estudiantes, y quienes fueron de gran importancia para mejorar la estructura del presente proyecto doctoral.

En ese mismo otoño del 2014, el comité académico de la Universidad Autónoma de Madrid convocó a sus estudiantes y profesores a rendirle un merecido homenaje a quien me eligió como su tutorando: Marta Elena Casaús Arzú. Una de las Grandes Mujeres que significativamente es un sostén intelectual y afectivo importante en la vida político-académica.

Una mención especial a Carmen Salazar-Soler quien me acercó al interesante mundo de la antropología. La carne estructural de la investigación, en parte, es fruto de sus aportaciones. Gracias por su rigor académico, sus interpelaciones y cuestionamientos. Por el denso compromiso y pasión que tiene por la investigación. Sinceramente gracias por despertar la curiosidad de mirar con otros ojos nuestra América Latina.

Finalmente a mi familia, principalmente a mi hermano Oscar Gabriel Urbieto Hernández, quien ha sido mi sostén financiero en el último año de redacción de la tesis doctoral. Por las horas de conversaciones gracias a los medios tecnológicos. A mi padres y hermanas, con especial afecto; esta memoria personal.

Poitier, Francia, septiembre de 2015

INDICE:

INTRODUCCIÓN GENERAL

I. (DE) SITUAR EL CONOCIMIENTO	25
I.2 Cartografía de la memoria personal	25
I.3 Ciencias de la Comunicación: subjetividad, el feminismo de Simone de Beauvoir y la literatura mexicana	29
I.4 El rapto de amor. El matrimonio en las mujeres en la cultura zapoteca	34
I.5 El proyecto Iberoamericano en formación de líderes. España, Bruselas, Portugal y Colombia.	38
II. EL CONTEXTO HISTÓRICO Y CULTURAL	41
2.1 Mapeo etno-político de Oaxaca. El regreso del <i>gatoparto</i> y la formación de las intelectuales indígenas	41
2.2 Eufrosina Cruz y la revolución de los Alcatraces	49
2.3. La experiencia migratoria: Discriminación y racismo	56
III. PROBLEMÁTICA	
3.3 Subalternidad, contra-hegemonía y el poder en la resistencia	59
3.4 Ser un joven feminista en tiempos violentos: Género, etnicidad, clase social y sexualidad	64
IV. METODOLOGÍA	73
4.1 Encuentros, diálogos, conflictos, críticas y contradicciones en el trabajo de campo	73
4.2 Mujeres se nombran en multiplicidad. Estructura de la Investigación	79

Descripción histórico-económica de las comunidades seleccionadas	82
I.1 Introducción a la Antropología Política del Género	83
I.2 La dominación económica del poder masculino	86
I.3 Recolonización económica socio-comunitaria	90
I.4 Apuntes en las relaciones de poder genéricas: Educación, Salario y Salud	93
I.5 Breve reseña socio-demográfica en Santa María Yavesía	95
1.2.1 Época colonial	97
1.2.3 De la Independencia a la Revolución Mexicana	99
1.2.4 Organización Política-Electoral	100
1.3.1 Breve reseña socio-demográfica de Santa María Tlahuitoltepec	105
1.3.2 Época colonial	106
1.3.3 De la Independencia a la Revolución Mexicana	109
1.3.4 Organización Cosmológica. Las mujeres en los ritos, más allá del sistema de cargos.	109

CAPÍTULO I. IDENTIDADES, CIUDADANÍAS MÚLTIPLES Y VENTRILOQUISMO FEMINISTA

I.1 Multiculturalismo neoliberal y el (re)planteamiento de la ciudadanía de la diferencia cultural	113
1.2 Génesis del “ventriloquio” feminista académico-militante en el movimiento indígena oaxaqueño (1968-1980)	127
1.2.1 Margarita Dalton. El anclaje del desarrollo en las políticas públicas	134

1.2.2	Josefina Aranda. El poder de la independencia económica en las mujeres rurales	138
1.2.3	Ma. Eugenia Mata. La teología de la liberación y el encuentro con la violencia de género	141
1.2.4	Ana María Hernández. Aprender-hablar en comunidad sobre mujeres indígenas y no indígenas	144
1.3	Sembrar la semilla del género y la ciudadanía en comunidad	147
1.4	Las mujeres indígenas en las organizaciones sociales y políticas (1974-1983). El caso de la COCEI	153
1.5	El silencio de las mujeres indígenas en la democracia representativa (1990-1998)	163

CAPÍTULO II. ESTADO PLURICULTURAL Y AUTONOMÍAS CONDICIONADAS

2.1	La reforma legal del Multiculturalismo. Estrategias políticas en la continuidad partidista	171
2.2	Autonomía condicionada y los candados del discurso socio-jurídico	180
2.3	Mujeres indígenas, comunalidad y el desplazamiento de la reflexividad (2000)	191

CAPÍTULO III. DE LA CIUDADANÍA A LAS CIUDADANÍAS FLEXIBLES. MIGRACIÓN Y SISTEMA NORMATIVO INDÍGENA

	Introducción.	205
--	---------------	-----

3.1 Ciudadanía y Autonomía comunal. El caso de	
una comunidad de origen zapoteca en la Sierra Norte de Oaxaca (1920-1940)	211
3.1.1 Ciudadanía liberal. La ideología del mestizaje y	
el racismo ‘oficial’ de Estado (1934-1940)	212
3.1.2 Los caciques y la autonomía comunal. Espacio de conflicto	
y negociación (1950-1970)	218
3.1.3 La primera ola de migrantes y las transformaciones	
comunitarias en las relaciones sociales de género, etnicidad, edad y	
clase social (1970-1990)	224
3.2 Génesis participativa de las mujeres originarias en el	
Sistema Normativo Indígena	231
3.2.1 El deseo en la participación política de la mujer:	
“como uno manda, así trabajo uno”	231
3.2.2 Reflexionar el reconocimiento social y la afectividad comunitaria	235
3.2.3 La política de la solidaridad: familia, territorio y servicio comunitario	240
3.3 Espacios políticos de recreación de la identidad y las ciudadanías múltiples	243
3.3.1 La Asamblea de Mujeres y el nombramiento de la	
ciudadanía comunitaria (1990-2012)	244
3.3.2 De la ciudadanía neoliberal a las ciudadanías múltiples	247
- Ciudadanía neoliberal	252
- Ciudadanía étnica	253
- Ciudadanía trans-comunitaria	254
- Ciudadanía por adopción	255

- Ciudadanía de la mujer	256
3.4 Olivia Basilia Pérez Hernández:	
<i>“no vine a la comunidad para sentarme, tengo ganas de trabajar”</i>	258
Introducción	259
3.4.1 Breve etno-biografía. De “servidora doméstica” a enfermera	262
3.4.2 De la gestión de salud al trabajo en las comunidades indígenas	260
3.3.3 Diagnosticar la comunidad	265
3.3.4 Mujeres en la lucha contra los efectos del alcohol	269
3.3.5 El nombramiento	271
3.3.6 El territorio en disputa	273
3.3.7 El perfil del tropiezo social y legal. Ciudadanías múltiples en conflicto	274
4 “No vine a la comunidad para sentarme, tengo ganas de trabajar”	
A modo de epílogo)	277
Reflexiones continuas	280

CAPÍTULO IV. GÉNERO Y SISTEMA DE CARGOS, MUJERES MADRES, MILITANTES Y LA FORMACIÓN INTELECTUAL COMUNITARIA

Introducción.	284
4. La transformaciones sociales en las relaciones de género	288
4.1.1 Mujeres madres	288
4.1.2 La influencia de la Teología de la Liberación en las mujeres madres	291
4.2 Mujeres en transición. Migración y Educación	295
4.2.1 Racismo y discriminación en la experiencia migratoria	295

4.2.2 Transgredir en el viaje de retorno a la comunidad. Matrimonio y familia nuclear	300
4.2.3 La “guerrilleras” en la lucha por la educación. Mujer ayuujk y la dignidad de clase	301
4.2.4 Mujeres en acción. Reinventar la cultura ayuujk	307
4.3 Del castigo a la formación de las ciudadanías múltiples.	
Fuente de reproducción en poder de la resistencia	313
4.3.1 Procesos organizativos y la participación de las mujeres	314
4.3.2 Las mujeres madres solteras	318
4.3.3 Las mujeres madres casadas y el acompañamiento de lo político comunitario	324
4.4 Sofía Robles Hernández. Propuesta de un feminismo comunal	328
4.4.1 Breve Etno-biografía	328
4.4.2 Inicios en la organización social	329
4.4.3 La formación del reconocimiento legal	330
4.4.4 La elaboración de los derechos de las mujeres indígenas en comunidad y de cara a los Foros Internacionales	333
4.4.5 Del reconocimiento legal en Oaxaca a la participación del 4º Foro Mundial de las Mujeres Beijing 95's	336
4.4.6 El nombramiento. Retos y Desafíos	342
Reflexiones finales	348

CAPITULO VI LAS PALABRAS EN DOS EX-PRESIDENTAS MUNICIPALES

Introducción.	357
---------------	-----

5. Rafaela Hernández Chávez, Tlalixtac de Cabrera (Valles Centrales)	360
5.1 Gloria Rojas Solano, Guelatao de Juárez (Sierra Norte)	361
5.2 Formación subjetiva en la participación política	361
5.3 El territorio. Campo social y espacio de transformación cultural	364
5.4 Transgredir las estructuras de la cultura patriarcal	371
5.5 Ser presidenta municipal. De la fuerza de trabajo al servicio comunitario	374
Reflexiones continuas	377

CAPÍTULO V. LA REVOLUCIÓN DE LOS ALCATRACES: GÉNERO Y ETNICIDAD COMO IDENTIDADES POLÍTICAS ESTRATÉGICAS DE PODER

Introducción	380
6. Breve etno-biografía: “Mi delito es haber nacido mujer, haber estudiado una profesión y mi pecado haber alzado la voz”	386
6.1 La mirada del “otro”. Género y etnicidad	388
6.2 Poder en los ¿abusos? y costumbres	392
6.3 La revolución de los Alcatraces y el caciquismo	397
6.4 El contexto político, social y los Derechos Humanos. Continuidades en el sistema de partidos políticos (2006)	402
6.5 El nombramiento liberal. De QUIEGO A.C a la Diputación Local	406
6.6 De la coordinación de Asuntos Indígenas a la Diputación Federal del PAN	412
6.7 ¿Puede hablar la subalterna? O ¿los nuevos rostros del indigenismo institucional?	415
Reflexiones continuas	419

CONCLUSIONES	423
7. Movimientos dentro y en movimientos.	
Las mujeres indígenas en Oaxaca en poder de resistencia	424
7.1 Sujetos en acción y sistemas de cargos	429
7.2 Migración. Rupturas	432
7.3 La educación. Agente político de transformación sociocultural	436
7.4 Continuidades. Identidades múltiples y ciudadanías flexibles	439
7.5 La violencia estructural en el Estado multicultural neoliberal.	
¿Hacia una propuesta decolonial?	443
BIBLIOGRAFÍA	446
ANEXOS A. GLOSARIO Y ACRÓNIMOS	460
ANEXOS B. Extractos de Derechos de las Mujeres y	
Pueblos Indígenas	466
ANEXOS C. Declaraciones	473

INTRODUCCIÓN GENERAL:

Han transcurrido los años desde aquel otoño del 2010 que inicié al proyecto doctoral. Colocarme en el procesador de texto, y materializar los diversos pensamientos interpretativos de las fuentes de enunciación que dieron origen al movimiento de mujeres indígenas en Oaxaca entre la década de 1920 al 2008, es poner en diálogo las aportaciones teóricas para contextualizar histórica y culturalmente la imbricación del movimiento de mujeres originarias en el movimiento indígena oaxaqueño.

La firma del convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en 1989, los preparativos conmemorativos de los 500 años de Resistencia Indígena en América Latina en 1992, y la aparición en la escena nacional e internacional de la lucha armada-popular neozapatista en Chiapas (México) en 1994, pusieron en debate el reconocimiento social y el reconocimiento jurídico de los pueblos indígenas.

En Oaxaca, la movilización de los pueblos indígenas no está exenta de exigir derechos en materia de administración y gestión del territorio, espacio socio-geográfico cuyo contenido político tiene sus propias particularidades locales. Para hombres como mujeres la administración y la gestión del territorio resulta importante porque será ahí donde se construyan las diferentes identidades vinculadas a las estructuras internas de la comunidad.

Me interesa contextualizar cultural e históricamente el movimiento de las mujeres y la función política que tienen en la reproducción de la vida comunitaria. También identificar a través de sus trayectorias de vidas, cómo han construido el discurso entorno a los derechos de las mujeres y pueblos originarios para incorporarlos en la transformación política del actual Estado multicultural oaxaqueño.

Aproximarme a las activistas del movimiento feminista urbano en España y Francia y ponerlas a dialogar con las experiencias de las mujeres originarias oaxaqueñas facilitaron comprender el significado político que adquiere la comunidad y sus estructuras internas en tanto que prácticas autonómicas donde se recrean las identidades y se redefine la ciudadanía liberal. Volveré más adelante, a esta definición de las identidades y entrecruzamiento con la construcción histórica de la ciudadanía liberal.

No intento imponer un análisis teórico euro-nortecéntrico; es decir, abocarme a la incorporación del pensamiento “occidental” para contextualizar la emergencia de las mujeres en el movimiento indígena oaxaqueño, sino establecer un diálogo intercultural transatlántico a través de los diversos conocimientos “científicos” y los saberes políticos que surgen a partir de la experiencia de las mujeres.

Reconozco las aportaciones en el movimiento de mujeres negras, chicanas, amerindias, musulmanas y africanas; incluso, mujeres inmigrantes en países como Estados Unidos y Europa para abordar el significado político de las mujeres originarias oaxaqueñas entorno a la autonomía y la libre determinación. Principalmente si tomo como referencia el cruce de estas experiencias con la herencia de la colonización patriarcal y su influencia en la jerarquización del poder político.

Entiendo la colonización “como categoría de intercambio económico de explotación tanto en el marxismo tradicional y contemporáneo (...) para describir la apropiación de sus experiencias y luchas en los movimientos hegemónicos de las mujeres blancas (...) la colonización en casi todos los casos implica una relación de dominación estructural y una supresión, muchas veces violenta de la heterogeneidad del sujeto o sujetos en cuestión” (Talpadre; en Suárez y Hernández, 2008: 2).

Para el caso que nos ocupa, esta violencia hacia la heterogeneidad se expresa en la función social de las mujeres en la reconfiguración del Estado nacional oaxaqueño cuando pasa al sentido jurídico del multiculturalismo. Los múltiples viajes, permitieron identificar los gérmenes de enunciación en donde se encuentran los campos de acción política para transformar las representaciones sociales entorno al *ser* mujer originaria en una comunidad rural.

Durante este proceso me interesa identificar cómo se manifiesta el poder de resistir de las mujeres a través del sentido político de autonomía y libre determinación de las comunidades para regirse a través del Sistema Normativo Indígena, incorporándose reivindicaciones propias al género, la etnicidad y la clase social en tanto que componentes analíticos que transforman subjetividades.

Las voces de las mujeres originarias en Oaxaca permiten reunir estos encuentros dialógicos donde la identidad, la diferencia, la ciudadanía y la comunidad se articulan en tanto que mecanismos discursivos de acción política que luchan por el reconocimiento social y legal ante un poder de dominación ejercido por el sistema de partidos políticos. En este sentido, la autonomía surge como reivindicación de los pueblos indígenas.

Posterior a la década de los noventa en el debate latinoamericano, se enaltece las transformaciones constitucionales en materia jurídico-electoral. La historiadora Laura Giraudo (2008: 63-76) se ocupa de trazar este camino de transformaciones jurídicas de los países latinoamericanos, siendo el discurso filosófico multiculturalista el medio de acción política para dotar de vida a las constituciones de Nicaragua (1987), Brasil (1988), Colombia (1991), México (1992 y 2001), Paraguay (1992), Perú (1993), Honduras (1994), Argentina (1994), Bolivia (1994 y 2004), Ecuador (1998) y

Venezuela (1999)¹. Como veremos en el presente trabajo, ya durante los sesenta en ciertas regiones del país, se registran reivindicaciones que apelan a la autonomía comunal.

Las experiencias de los movimientos de mujeres urbanas posicionadas políticamente en el discurso feminista, los procesos de organización social de las mujeres originarias en los espacios territoriales rurales en Oaxaca, la intervención social de organizaciones no gubernamentales, la iglesia y el Estado han sido importante para conocer cómo se emplean los mecanismos de identidades estratégicas (Spivak, 1988) para poner en debate los derechos colectivos de las mujeres y hombres indígenas en Oaxaca.

Una vez concluida la Revolución Mexicana de 1910, estos sujetos “subalternizados” en la estructura de diferencias políticas y culturales, cuestionaron el discurso colonial de la representación de la cultura mestiza impuesta por el Estado. Para continuar este análisis, considero oportuno *situar mi conocimiento* (Haraway, 1991), trazando el camino de “mi” propia auto-representación etnográfica, la cual, en parte, hace referencia a las mujeres entrevistadas.

El reflejo político de las mujeres originarias en el Oaxaca contemporáneo observado y leído a través de las alianzas y redes solidarias en los espacios reivindicados de feministas urbanas, la experiencia migratoria, el regreso a las comunidades originarias, el contacto con las organizaciones sociales mixtas (hombres y mujeres) y la integración en la academia, funcionaron como mecanismo de “apropiación

¹ Para una revisión bibliográfica respecto al movimiento indígena en América Latina, ver los trabajos de LE BOT, Y. (2009) *La Grande révolte indienne*, Paris, Editions Robert Laffont; BENGUA, J. (2000) *La emergencia indígena en América Latina* Chile, FCE, 2000; ZIBECHI, R. (2007) *Autonomía y emancipaciones. América Latina en Movimiento*. Lima, Facultad de Ciencias. UNSM.

estratégica” para crear un espacio de enunciación en paralelo a los testimonios aquí expuestos.

Coincido con el análisis de la feminista Marta Lamas (2000) para situar el sentir y reflexionar la existencia del cuerpo, en el “sentido fenomenológico, distintas sensaciones, placeres, dolores, y la sociedad le impone acuerdos, prácticas psicolegales y coercitivas” (Lamas, enero-abril: 95). Beatriz Preciado (2011), añadiría que en el cuerpo se escriben historias orgánicas que se construyen socialmente: “la historia de la humanidad como historia de la producción-reproducción sexual, en la que ciertos códigos se naturalizan, otros quedan elípticos y otros son eliminados o tachados” (Preciado, 2011:18).

Al caminar bajo este referente teórico, observo y pienso en los cuerpos, como bases testimoniales que se encuentran, dialogan, entran en conflicto y en acuerdos para proponer diversas lecturas –históricas, sociológicas, filosóficas, antropológicas- de la génesis de la emergencia de la participación política de las mujeres en Oaxaca.

Consciente del poder narrativo que ejerzo en tanto que hombre incluido en la “academia”, con facilidad de movilización socio-geográfica, atribuciones históricas y culturales que moldean mi deseo, mi comportamiento, tomo una posición de compartir “nuestros testimonios” a través de la visibilidad de los diversos contextos “de lucha política contra las jerarquías de clase, raza, género e imperialismo el que puede constituir a las mujeres del tercer mundo como un grupo estratégico en este momento de la historia” (Talpadre ;en Suárez y Hernández, 2008: 7)

Las preguntas que surgieron a lo largo de este ejercicio investigativo fueron producto de la observación del *abuso* del poder de la *tradición* del Estado y reproducidos en nombre de la *costumbre* en la pluralidad social: ¿Qué retos encontraría

en el trazo de la trayectoria de vida de las mujeres provenientes de espacios urbanos y las mujeres originarias para ponerlas a dialogar entorno a su participación en la reconfiguración del Estado en su etapa plurinacional y multilingüista?

Si como lo ha demostrado el antropólogo Charles Hale (2001) para el caso de Guatemala; la reestructuración económica de los años ochenta llevó al Estado a integrar el discurso jurídico del multiculturalismo neoliberal en el contexto de la firma en los acuerdos de Paz en 1996, entonces, ¿Cómo operaría en el contexto histórico de la organización política en Oaxaca este nuevo orden filosófico del multiculturalismo neoliberal?

¿Qué sentido político adquiere la noción de *etnicidad* como reappropriación y recreación de la identidad para ampliar las demandas de los pueblos originarios en su carácter del derecho a la autonomía y la libre determinación? ¿Cuál es el significado adquirido por el reconocimiento social como punto de referencia histórica y cultural para tejer alianzas y redes de solidaridad para reformular las estructuras desiguales de justicia social y distribución económica? ¿Cómo influye el contexto socio-económico en cada una de las mujeres entrevistadas para que tomen la iniciativa de organizarse socialmente, y a partir de la producción de estos espacios “tomar conciencia” de su entorno familiar y comunitario?

¿De qué manera este “tomar conciencia” va adquiriendo un sentido de violencia para las mujeres entrevistadas al nombrar el sexismo, la discriminación, el clasismo y el racismo como detonantes de la cotidianidad social para limitar el acceso de la participación política de las mujeres originarias en Oaxaca?

Al finalizar de escribir este texto, me di cuenta que des-aprendí y continúe aprendiendo a hablar otras formas discursivas. Aunque este proceso ameritó el romper,

incluso, mis propias prácticas opresoras; incorporé nuevos lenguajes que dan sentido a la solidaridad a través de alianzas afectivas-políticas. De la misma manera que las mujeres originarias entrevistadas, también me di cuenta que recreaba mi propia identidad para enfrentar la dominación de la violencia estructural de los Estados; ya sea en México, en España o en Francia.

Induzco al lector para que me siga en esta breve auto-etnografía que contextualiza el proceso de concientización política que tejí para aprender a leer: la organización de las mujeres indígenas en la lucha por el reconocimiento social y legal de la autonomía y la libre determinación. Fue en este caminar, identifico las prácticas sexistas, clasistas, discriminatorias y racistas que operan en las relaciones de poder entre el Estado y la sociedad mexicana.

Si la cólera, la humillación y las fantasías, aparecen en tanto que expresiones de voluntad para reunir las experiencias en los márgenes de los espacios contrahegemónicos de resistencia (Scott, 2003), considero de interés describir y analizar cómo se construyen redes sociales de poder (Talpadre; en Suárez y Hernández, 2008) que permiten tejer alianzas entre mujeres oaxaqueñas y no oaxaqueñas basadas en políticas de solidaridad (Hernández, 2008) transnacional. Además de analizar los efectos de la reconfiguración del Estado para organizar social y legalmente las identidades ciudadanas basadas en la diferenciación del género, la etnicidad, la edad y la clase social.

Las mujeres entrevistadas provienen de contextos socio-económicos diferentes: feministas, amas de casa, madres solteras, madres casadas, activistas, dirigentes de organizaciones civiles, investigadoras, docentes, activistas, intelectuales y diputadas.

Me suscribo al abordaje teórico propuesto por el filósofo Michel Foucault (2004) para explicar cómo opera las relaciones de poder en tanto que dispositivos institucionales que ordenan a la sociedad a través del discurso jurídico. De esta manera, se construyen las diferencias culturales en nombre de la “ciudadanía étnica” con la introducción de los nuevos Estados multiculturales para dotar de sentido legal a las relaciones cotidianas de poder. Estas, dice el autor, “han sido progresivamente gubernamentalizadas, es decir elaboradas, racionalizadas y centralizadas en la forma o bajo la protección de las instituciones estatales” (Foucault, 1984: 6).

Entonces, describo esta centralización institucional de administrar y de gestionar las identidades de género, de etnicidad y de clase social, así como los efectos producidos por el movimiento feminista en el Distrito Federal (México) para dotarle de contenido ideológico al movimiento de mujeres originarias en las zonas rurales de Oaxaca.

El discurso del feminismo urbano y las mujeres organizadas en las comunidades originarias abrirán espacios de diálogos donde se observan los conflictos y negociaciones de las diversas formas de sentirse y pensarse mujeres múltiples. Serán en estos espacios de sociabilidad que se enuncia la genealogía histórica y cultural de las mujeres originarias oaxaqueñas para transformar las representaciones sociales accediendo a la participación política de las comunidades y los mecanismos estratégicos para integrarse al sistema de partidos políticos.

En resumen, el movimiento de las mujeres originarias en Oaxaca, se explica por las vertientes entrecruzadas siguientes: el proyecto político *indigenista* mexicano en integrar a los pueblos originarios al Estado-nacional (1920-1960); la emergencia de cuadros intelectuales *indianistas* críticos o también conocidos como intermediarios

políticos quienes cuestionan las relaciones estructurales desiguales herederas históricamente entre los pueblos indígenas y el Estado (1960-1990); los efectos políticos de esta re-organización, re-apropiación, re-significación y re-creación de la identidad y la diferencia para exigir derechos “colectivos” que legitimaran el reconocimiento social y legal de la autonomía y la libre determinación (1990-2008).

Doy paso a la lectura de la reconfiguración del Estado plurinacional neoliberal oaxaqueño a través de nuevas prácticas de ciudadanías múltiples en poder de la resistencia que emergen como parte del proceso de neo-integración de los pueblos indígenas al discurso político de la “multiculturalidad” en Oaxaca.

Al mismo tiempo me intereso por comprender cómo opera la violencia que supone la participación política de las mujeres y pueblos indígenas en la lucha por el reconocimiento social y jurídico de sus derechos en tanto que sujetos de conciencia histórica.

Las mujeres indígenas hablan desde multiplicidades de lugares, incluyendo “normas que regulan las relaciones económicas, sociales, y de poder dentro” (Talpadre; en Suárez y Hernández, 2008: 11) de sociedades concretas las cuales me detengo en analizar histórica y culturalmente. Estas prácticas políticas que actúan en la estructura familiar y las redes solidarias que se tejen para visibilizar las enormes contradicciones de la organización económica global.

A continuación, doy cuenta de los desafíos y los obstáculos para aproximarme a las mujeres entrevistadas ya que ser (bio)hombre² marca un referente biológico y

² Empleo la composición de (bio)hombre para afirmar que existen más de dos bi-categorías: hombre-mujer. Por ejemplo, los hombres transexuales o las mujeres transexuales. Durante el trabajo de campo, no identifiqué en ninguna persona entrevistada quien se auto-situara como tal, por tanto, emplearé las categorías de hombre y mujer para referirme a las relaciones sociales de poder que se han creado a lo largo de la construcción

culturalmente diferenciador, lo que dificultó el registro de las entrevistadas durante el regreso a Oaxaca. Expongo cómo esta experiencia de construir el conocimiento de-situado, me orilló a tomar una posición de caminar a la par con los hombres originarios asumiendo el reto de saber en qué consistía la inclusión, la crítica, el diálogo, el cuidado y el respeto a las diferencias de género, de etnicidad, de nacionalidad, de edad, de clase social y de sexualidad.

I. (De) situar el conocimiento.

1.2 Cartografía de la memoria personal:

Nací en 1983, época de reformas económicas que reorganizaron el orden financiero del Estado mexicano. Mientras crecía en el ambiente rural de Oaxaca en la década de los ochenta, durante el régimen de Miguel de la Madrid (1982-1988), las reformas estructurales reforzaron el neoliberalismo conducidas por las elites políticas y económicas privatizando el sector bancario y la salud.

Para 1990, la telefonía se incorporó en la economía privada, y en la administración de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994), se firmó el Tratado de Libre Comercio entre México, Estados Unidos y Canadá. Al mismo tiempo que el Estado y el mercado aceleraron la modernización financiera internacional, en los márgenes sociales se manifiesta el contraste de la realidad política. Será en estos márgenes sociales donde se observa la resistencia cultural de los pueblos indígenas (Assies, 2006).

política de la historia de los pueblos indígenas bajo identidades biológicamente constituidas relacionadas a las comunidades de origen.

Posterior a la Revolución Mexicana de 1910, las reformas liberales dieron forma al Estado moderno nacional. La educación fue parte de esta narrativa modernizadora. La “mexicanización”, producto de la ideología cultural del mestizaje, propuso eliminar todo aquel marcador diferencial que significara contrario a la modernidad, en el caso de los pueblos indígenas y los afrodescendientes.

La cultura zapoteca resiste en base al poder que el mismo lenguaje institucional proveniente de la ideología del mestizaje nos impuso. Existe una adaptabilidad y reapropiación de la modernidad para recrear la identidad a modo de resistencia cultural en convivencia con el lenguaje cultural del mestizaje. En la cotidianidad, ambas identidades, zapoteca-mestiza, no están separadas; por el contrario, sirven de campo de acción reflexiva para reafirmar identidades múltiples en poder de la resistencia.

El retrato de mi madre en medio del humo de la cocina, es la primera imagen que siempre me acompaña. Crecí en un ámbito politizado por la figura del abuelo, Antonio Hernández, conocido en la región como “el zarco”, quien fue asesinado por caciques locales a finales de la década de los sesenta en lucha por la distribución de tierras; así como el abuelo paterno: dos veces presidente municipal de San Pedro Tapanatepec, César Urbieto.

Del primero poco sé de los orígenes, sin embargo, del segundo se habla entre las conversaciones familiares que era un señor de origen vasco que durante la segunda ola de migración de la guerra civil española se instaló en el Istmo de Tehuantepec. Las abuelas, nativas binizz’a migraron del principal municipio de comunicación comercial de Juchitán, lo que actualmente denominamos geográficamente Chahuities. Un lugar fundado por la migración de mestizos chiapanecos y binizz’as de los municipios de Juchitán, Santa María Xadani y el Espinal.

Mi madre no lee ni escribe, siendo el zapoteco su primer idioma. Sin *ser* una licenciada en matemáticas, no hay quien le mienta en las sumas, en las restas y en las divisiones. Tiene un don por las operaciones numéricas que no recurre a la calculadora o el papel. Huérfana desde muy temprana edad, migra a Juchitán para vivir con los familiares maternos; aprende el zapoteco, y con el paso de los años, regresa a Chahuities en busca del padre. Ahí, re-aprende el español.

La fuerza de trabajo de los habitantes de la población, está regida por la producción del mango. Debido a la condición económica de mi padre, estudió el tercero de primaria, dedicándose como jornalero para beneficio de los pequeños productores del pueblo. Aunque madre y padre se desenvuelven a la perfección en lengua zapoteca, mis hermanos y yo adoptamos la cultura del mestizaje sin tomar conciencia de los dispositivos institucionales que influirían en nuestras formas sociales y culturales de relacionarnos y ejercer el poder en la cotidianidad.

Mi madre se caracterizó por facilitar los medios económicos para que todos sus hijos estudiaran. Siempre nos decía: “si yo no fui a la escuela, soy una burra, aunque sea mis hijos irán, así sea de maestros rurales que terminen”. Ella no diferenció en términos de igualdad de género brindar la oportunidad y el derecho a mis hermanas para acceder a la escuela. Quería que sus hijos fueran personas “de provecho”, como dicen en el pueblo.

Si algo caracteriza a mi madre, ha sido su persistencia laboral. Nunca dejó de trabajar. Aunque reconoce que descuidó a los hijos y nuestra casa para dedicarse a la comercialización de alimentos en el Mercado Público, es consciente del doble esfuerzo laboral que implican las tareas domésticas, la producción económica y la reproducción de los valores culturales en la familia.

Durante los primeros diez años de la vida fui tomando conciencia en las desigualdades económicas que se expresaban en el trato diferencial en el aula de clases, producto de las prácticas que el docente realiza. Debido a las representaciones didácticas en la escuela ‘oficial’, aprendí a ser clasista y racista sin tener conciencia.

No sabía que existía todo un marco de análisis referenciales para “estudiar” las relaciones sociales que producen las identidades de género y de sexualidad para la cultura zapoteca, principalmente, cuando los campos referenciales provienen de Juchitán: lugar donde pasé cortas temporadas visitando a la familia.

La sonoridad del idioma zapoteco no lo incorporé en mi mapa mental. Crecí escuchándolo durante nuestras estancias en Juchitán, sin embargo, me representa un canto apasionado, incomprensible y mítico, lo que me situaría en un ser en ocasiones dentro de la cultura zapoteca y fuera de la misma. Migrar, significó tomar distancia de las prácticas culturales del pueblo y adaptarme al contexto social donde me desplazo.

La última etapa del bachillero fue crucial para mi futuro académico. Era el momento de elegir el rumbo de los sueños, o el destino imaginado por los padres: maestro rural o periodista. Me esforcé para convencerme de continuar el camino de los medios masivos de comunicación.

A mí no me gustó el futuro que me querían construir. Desde la adolescencia, negué cada uno de los espacios sociales y educativos que mis padres destinaban para mi futuro. Negué desde temprana edad, la idea de trabajar en el campo; por eso nuestros padres repetían que continuara los estudios porque la vida en el campo no es nada fácil para los jornaleros.

El callo en las manos de mi padre, los cuerpos cansados de los hombres, el color tierra de la tez de los trabajadores, ejemplifica el arduo trabajo del campesino indígena

rural. Para las mujeres, la transición de los 14 ó 15 años de edad de la adolescencia a ser madres esposas. Contrario a esos destinos, mi imaginación voló a través del aprendizaje acumulado por los libros: Mis compañeros de viajes trans-fronterizos que me interpelarían frente a la realidad de violencias múltiples

1.3 Ciencias de la Comunicación: *subjetividad*, el feminismo de Simone de Beauvoir y la literatura mexicana.

Yo no vine a Europa a estudiar la maestría y el doctorado. Europa fue la que viajó a Chiapas para producirme un imaginario literario y filosófico de su política, economía, religión, cultura e idioma. Mi historia personal y la influencia que ejercieron mis primeras lecturas del conocimiento crítico, se dieron a través de la introducción a la literatura francesa en la Universidad.

Las lecturas no abarcan todo mi aprendizaje, estos me sirven para contextualizar histórica y culturalmente los contrastes cotidianos con el lugar de origen y la ciudad donde estudié. A mis manos llegaron los primeros libros de Octavio Paz, Carlos Monsiváis, José Saramago, Rosario Castellanos, Jean Paul Sartre y Albert Camus

La contribución y referencia significativa sería la de las existencialistas, en especial, la figura de Jean Paul Sartre³ y el ensayo, *el existencialismo es un humanismo*, dado a conocer en 1945 -un año posterior de terminar la Segunda Guerra Mundial- en Europa. Dado la ocupación del socialismo ruso, la Guerra de Vietnam, las movilizaciones de los estudiantes de mayo del 68 francés, Jean Paul-Sartre responde

³ Si bien Jean-Paul Sartre no es uno de los intelectuales franceses que inspiran los estudios post-coloniales, en los trabajos que desarrolla manifiesta su compromiso político a favor de la independencia en Argelia y la lucha por los pueblos en Vietnam, de Laos y de Camboya contra el imperialismo americano y francés (ver; Amelle, 2008).

con este ensayo a una serie de críticas provenientes del pensamiento católico-cristiano y del partido comunista, quienes lo acusaron de producir un conocimiento contemplativo de la realidad cuyo espacio reflexivo hacía de la soledad un mecanismo que adoctrina “la vida humana y que, por otra parte, declara que toda verdad y toda acción implica un medio y una subjetividad humana” (Sartre, 1996:33).

No me detendré en ampliar el análisis de la relevancia de esta generación de intelectuales franceses que influyeron a una época histórica las transformaciones políticas en Francia y en el resto del mundo entre 1940 a 1970. No obstante, considero situar estos conocimientos del pensamiento crítico porque significaron la “contestación política (...) de orden filosófica (...) de todas las formas de pensamientos que pretenden aplicarse en todos los tiempos, en todos los lugares y a todas las personas” (Amselle, 2008: 11 y 12) (la traducción es mía).

Parte del debate en estos movimientos intelectuales que marcaron la influencia en diversas producciones científicas para interpretar las múltiples realidades céntricas y periféricas de Europa y Estados Unidos, surgen las mujeres comprometidas en exigir demandas propias. El feminismo y el análisis del género encuentran un espacio de debate, de reflexión y proposición para interrogarse en torno a los “orígenes del patriarcado”, la búsqueda de “un compromiso con las críticas feministas, así como “las relaciones-objeto” basadas en distintas “escuelas de psicoanálisis para explicar la producción y reproducción de la identidad del género del sujeto” (Scott, 1996: 265-305).

Reconozco la influencia temprana de las lecturas proporcionadas por la feminista mexicana Carmen Marín Levario durante mi pas²o por la licenciatura para darme cuenta que la familia ocupa el espacio de aprendizaje y reproducción de la

cultura patriarcal. A decir de la feminista materialista, Christine Delphy, “la familia es el centro de explotación económica: la explotación de las mujeres” puesto que son ellas quienes realizan “las tareas domésticas, la crianza y la educación de las criaturas”; tareas todas éstas “no remuneradas” (Delphy, 1985: 13).

La cultura del movimiento estudiantil, obrero, campesino, feministas e intelectuales que revolucionó el pensamiento crítico en términos globales en la década de los sesenta y lo setenta, nuevamente Christine Delphy (2008) pone el acento en los modos de producción que legitimaban “nuestra democracia representativa”. Por eso se van tejiendo redes políticas de solidaridad, como veremos más adelante, que descentralizan la lucha contra el imperialismo, el patriarcado, el colonialismo, la representatividad elitista y la dominación económica por parte del poder masculino.

La clásica lectura del *Segundo sexo* de Simone de Beauvoir (1949) llega a mis manos: “no se nace mujeres, se llega a serlo”, para decirnos que el cuerpo adquiere afectos que moldean las diversas formas de dividir espacialmente el trabajo, el deseo sexual y el poder. Un modelo explicativo que lo aterrizaría a la realidad a Chahuities, donde no sólo hombres y mujeres existen por separación espacial, sino también muhxes.

De manera autodidacta, Simone de Beauvoir, sirvió de guía para descubrir en otras autoras la importancia de las voces de las mujeres en la historia social. Fue así que, Virginia Wolf (*Una habitación propia*, 1967) y Rosa Luxemburg (*Reforma y Revolución*; 2002) completaron mis ternas de lecturas. Por parte de las referencias a los pueblos originarios, Rosario Castellanos (*el eterno femenino*, 1974 y el libro de Balum Canan, 1957) servirían a modo de realismo mágico sin que el *nombramiento* del racismo fuera el elemento analítico para comprender las relaciones estructurales desiguales en Chiapas.

La novela juvenil de la escritora Harriet Beecher Stowe, *La Cabaña del Tío Tom* (2001) fue mi primera lectura entorno al esclavismo de hombres y mujeres negros en Estados Unidos. Durante mi época universitaria, reconozco que no hablaba de racismo, de discriminación y de clasismo, esto lo adquirí en la medida que seguí aprendiendo a leer las pautas referenciales del género y el feminismo. Regresar a la célebre frase de Simone de Beauvoir entorno a que “no se nace mujeres, se llega a serlo”, podría analizarlo en términos del recorrido histórico-político en el caso de “no se nace hombre, se llega a serlo”.

Igual el racismo, el clasismo y la discriminación, son prácticas que están estructuradas en nuestro mapa mental producto de las representaciones sociales que los diversos dispositivos de poder nos proyectan en nuestra cotidianidad. Como expresa Rita Segato (2003), “el racismo automático no depende de la intervención de la conciencia discursiva de sus actores y responden a la reproducción maquinal de la costumbre, amparada en una moral que ya no se revisa”. (Segato, 2003:12)

Este racismo automático entrecruzado con el sexismo, derivan de lo que Sylvia Marcos denomina, la incorporación del *Colonialismo psicológico y/o colonización de la conciencia*, es decir, “apropiarme de ciertos elementos de las culturas dominantes, frecuentemente porque (he) interiorizado valores de la cultura dominante [blanca-mestiza]”. Dado los dispositivos de poder que el Estado produce para organizar a la sociedad nacional mexicana, la hegemonía cultural del mestizaje era el referente más próximo para reproducirlo en las relaciones cotidianas.

La manifestación en memoria de los estudiantes asesinados y desaparecidos en el Distrito Federal durante la administración de Gustavo Díaz Ordaz (1964-1970) despertó el interés de conocer el proceso histórico de los movimientos sociales. En ese

contexto tuve dos grandes influencias en intentar comprender la búsqueda de la identidad “auténtica” del *ser mexicano: el Laberinto de la Soledad*, de Octavio Paz (1950), el cual me serviría de referencia para encontrarme con uno de los primeros textos que aborda el *perfil del hombre y la cultura en México* (1934) de Samuel Ramos.

Aura de Carlos Fuentes (1962) y *Pedro Páramo* de Juan Rulfo (1975), serían las otras lecturas que me transportarían a los sucesos reales e imaginativos descritos en espacios diferenciales pero cercanos a los relatos que circulaban en el pueblo donde nací, estas serían los referentes de lo conocemos como la literatura del realismo mágico en América Latina en la segunda mitad del siglo XX.

Aprendí, con el tiempo, a superar los estigmas sociales que giraban en torno al estudiante de origen rural que migra a la Ciudad para instruirse en la licenciatura con aspiraciones de ampliar los conocimientos más allá de las fronteras legales y económicas que frena el capitalismo. Bajo la influencia de la literatura francesa, me inscribo en la Facultad de Idiomas en la Universidad Autónoma de Chiapas. Mientras, la literatura mexicana resulta un descubrimiento novedoso.

Otros de los referentes sería el protagonista que narra José Agustín en su libro *La Tumba*. En el silencio de la contemplación real de contrastes sociales y necesidades económicas, fui construyendo mis bases bibliográficas tomando en cuenta, la intrigante narrativa de la historia de vida de Simone de Beauvoir y Jean Paul Sartre.

1.4 El rapto de amor. El matrimonio en las mujeres de la cultura zapoteca.

He sentido y vivido en la contrariedad cultural. Aprendí del ambiente impregnado por el tradicionalismo social del pueblo, en el espacio privado de la familia y reapropiándome de los recursos de la modernidad que me permitiera releer la naturaleza, la política y el discurso de la realidad.

En las historias de vidas de mis hermanas, se narran la valoración cultural del cuerpo de las mujeres en diferenciación con el hombre. Para los zapotecos del Istmo de Tehuantepec, existe un fuerte control social de la sexualidad en las mujeres, principalmente cuando se trata del matrimonio. Debido a los referentes culturales externos, introducidos por las representaciones sociales provenientes de los medios masivos de comunicación, este sentido del control del cuerpo está transformándose. Esto se observa en el reforzamiento de la independencia económica de la mujer y las inmigraciones de la población hacia espacios socio-geográficos urbanos.

En la década de los ochenta, surgiría otra corriente del feminismo materialista: Monique Wittig (2006). Su clásico libro intitulado *el pensamiento heterosexual* (1992) replantería desde la histórica, la semiótica, el psicoanálisis y la filosofía la matriz de la organización moral y política de la sociedad occidental. Ella refiere que todo sujeto individual penetra en el mundo del régimen político heterosexual dado que asumimos un “contrato social [entre pares de] gobernante y gobernado” produciéndose “parámetro a todas las relaciones [políticas] jerárquicas” (Wittig, 2006: 59-71).

Este pensamiento relativizado para las identidades de sexualidad y género, excluiría otras narrativas históricas de las identidades no heterosexuales, pero que reivindican su identidad étnica en base a la formación económica. Para comprenderlo mejor, yo me desplazaría a la realidad de la cultura zapoteca del Istmo de Tehuantepec,

donde socialmente conviven más allá del género binario hombre y mujer. Ahí incluso dos género socioculturalmente.

La jerarquía del poder no se reduce en relaciones sociales heterosexuales dadas, si no consideramos los procesos de producción de las subjetividades que legitiman la existencia binaria del ser hombre o ser mujer. El caso de los muxhe debemos considerar la influencia de las prácticas sexistas, clasistas, discriminatorias, homófobas y racistas en esta producción de la organización de las sexualidades⁴.

Tomando en cuenta que existe todo un registro bibliográfico sobre el estudio del género y las sexualidades en el Istmo de Tehuantepec cuya representación de las mujeres zapotecas las reducen en “mandonas” o “amazonas matriarcales” (Campbell y Green, junio 1999: 89). En nuestra experiencia considero que contrasta del reconocimiento social y el deseo de acceder a los espacios de la política institucionalizada. Incluso, la sutileza en la cual opera las relaciones desiguales entre mujeres, hombres y muxhes.

Aunque las mujeres zapotecas protagonizan la organización política durante las contiendas electorales, estos espacios de jerarquización del poder político continúan en control del hombre. Romper este control supone conflictos personales y sociales hacia las mujeres. En el espacio privado, las mujeres influyen en ocasiones en la decisión de los hombres, más no en el espacio público.

En el Mercado Público -también conocido como La Plaza Municipal-, las mujeres ocupan un papel central para la reproducción de la economía. En este espacio,

⁴ Ver: Miano M. *Hombre, Mujeres y Muxe en la sociedad zapoteca del Istmo de Tehuantepec*, México, ENAH, 1993

ellas hacen política, conviven, socializan, comparten experiencias y preocupaciones comunes: salud, educación, economía familiar, política municipal.

El hombre aprende a ser el sujeto de privilegio. Desde la infancia, en casa aprendemos a ser hombres cuando nos separan espacialmente de nuestras responsabilidades de cara en ayudar económicamente a la familia. A las hermanas durante las comidas, se les enseña a cocinar, lavar y servir para beneficio de los “hombres de la casa”; mientras que nosotros acudimos al campo. De esta manera se aprende a diferenciar espacialmente a los hombres y a las mujeres en función del trabajo y la relación del beneficio capitalista que se aporte en la economía doméstica.

Los ritos y celebraciones heredadas de nuestros ancestros zapotecos, se adaptaron a las transformaciones culturales que la economía global introduce, lo que origina serios conflictos en la unidad familiar y en relación al pueblo.

Uno de los actos que acentúan el privilegio concedido al varón, se manifiesta en una de las prácticas culturales propias de los zapotecos del Istmo: el “rapto” de las mujeres como enunciación del matrimonio. Cuando me refiero al “rapto” de las mujeres en el contexto histórico y cultural de los zapotecos del Istmo de Tehuantepec, para el caso de Chahuities, esta práctica simboliza su posesión de ellas por el hombre; él roba, no la mujer.

En la manera de acordarse las relaciones afectivas, resulta importante el reconocimiento de ambas familias. Si una de las partes parentales no está de acuerdo con la elección de los hijos, la relación no culmina en matrimonio. No obstante, debido a la inserción de la economía global, esta acción cultural, ha cambiado derivada de la aceleración de las representaciones de la “mujer moderna”.

El hombre corteja a la mujer para fijar una relación afectiva. Dependerá del consentimiento de los padres de ella aceptar tal relación. Por parte del novio, los padres y los padrinos son avisados el día del “rapto”. Existe una presión social para que las mujeres no hayan tenido ninguna práctica sexual antes del matrimonio. El símbolo de la virginidad, significa la valoración social del cuerpo de la mujer.

La importancia social de una práctica como la virginidad concedida y guardada por las mujeres, posee un valor cultural heredero del respeto religioso e intrínseco a la sociedad zapoteca. En el momento en que el hombre que decide, en acuerdo familiar, solicitar la autorización de los padres de la novia para casarse, se le denomina: “pedida de mano”.

Fui testigo silencioso de cómo se establecían las relaciones sociales de género en el pueblo, y la desigualdad existente en el abordaje que se le da al posicionamiento de las mujeres en la familia nuclear, compuesta por hombres y por mujeres. La influencia de las representaciones afectivas difundidas por los medios masivos de comunicación, aunado al permanente efecto producido por la migración, las relaciones sociales de la economía local en convivencia con la economía global, y después del 2008, el enaltecimiento de la violencia, ponen en tensión y en conflicto el tejido social y las prácticas culturales de la población. Estas son acciones violentas que expresan una situación de miedo y de desconfianza.

Estas preocupaciones múltiples, nos están conduciendo en dirección de la deriva social; al mismo tiempo que se vuelven relatos referenciales para los niños y niñas -y demás identidades genéricas-. Estas acciones violentas, confirman la incertidumbre política de México. No puedo negar el distanciamiento y la lejanía de los efectos políticos hacia los actores sociales involucrados en el origen de la violencia que dejan

mueres y desaparecidos. Tener el registro en la memoria de nacer y de crecer en espacios pacíficos y de paz, de relaciones culturales festivas expuestas a la incertidumbre social, nos alerta estar en un escenario diferente en Chahuities, Oaxaca y México.

Han transcurrido muchos años desde que me situé al margen del contexto social del pueblo porque decidí formarme en la Universidad, aunque ello implicó inmigrar y tomar distancia de las prácticas culturales de origen, no sin manifestar interés por los acontecimientos que están dañando el tejido político de México, de Oaxaca y de los pueblos rurales. Un país, donde ser defensor de los Derechos Humanos te posiciona en tanto que sujeto perseguido, donde se desplaza la exaltación, la gestión y la administración de la violencia en dirección a otros actores sociales.

Estas contradicciones propias de la auto-crítica de mis lecturas académicas, en contraste con las diferentes miradas de estudiantes mexicanos que encontré en mi caminar durante mi trayecto profesional y militante, complejizó el planteamiento inicial del proyecto doctoral sobre las relaciones sociales de poder en el género, la etnicidad, la clase social y la sexualidad. Incluso, identificar cómo opera el sexismo, la discriminación, el clasismo, la homofobia y el racismo en tanto que profesionales en formación académica.

1.5 El proyecto Iberoamericano de formación de líderes. España, Bruselas, Portugal y Colombia.

A propuesta de la Facultad de Humanidades en la Universidad Autónoma de Chiapas, postulo a la convocatoria de la Fundación Carolina en el 2005 para participar en la Cuarta Edición del Programa Becas Líder *inmersión a la realidad social* española,

lo que me permitió conocer el campo de la política institucional y económica a través de sus principales autoridades y líderes. El programa, incluía la visita de las instituciones de la Unión Europea, acercándonos a debatir sobre la función de tal organismo regional y su relación política con América Latina.

La selección de los estudiantes, reflejó los contrastes de nuestra Iberoamérica, puesto que la participación de las 60 personas provenientes de diversas y complejas realidades sociopolíticas de 21 países, exponen las diferencias culturales y socioeconómicas. En estos espacios diferenciales, el desafío motivó el diálogo y el debate en torno encontrar un sentido político en común de Iberoamérica.

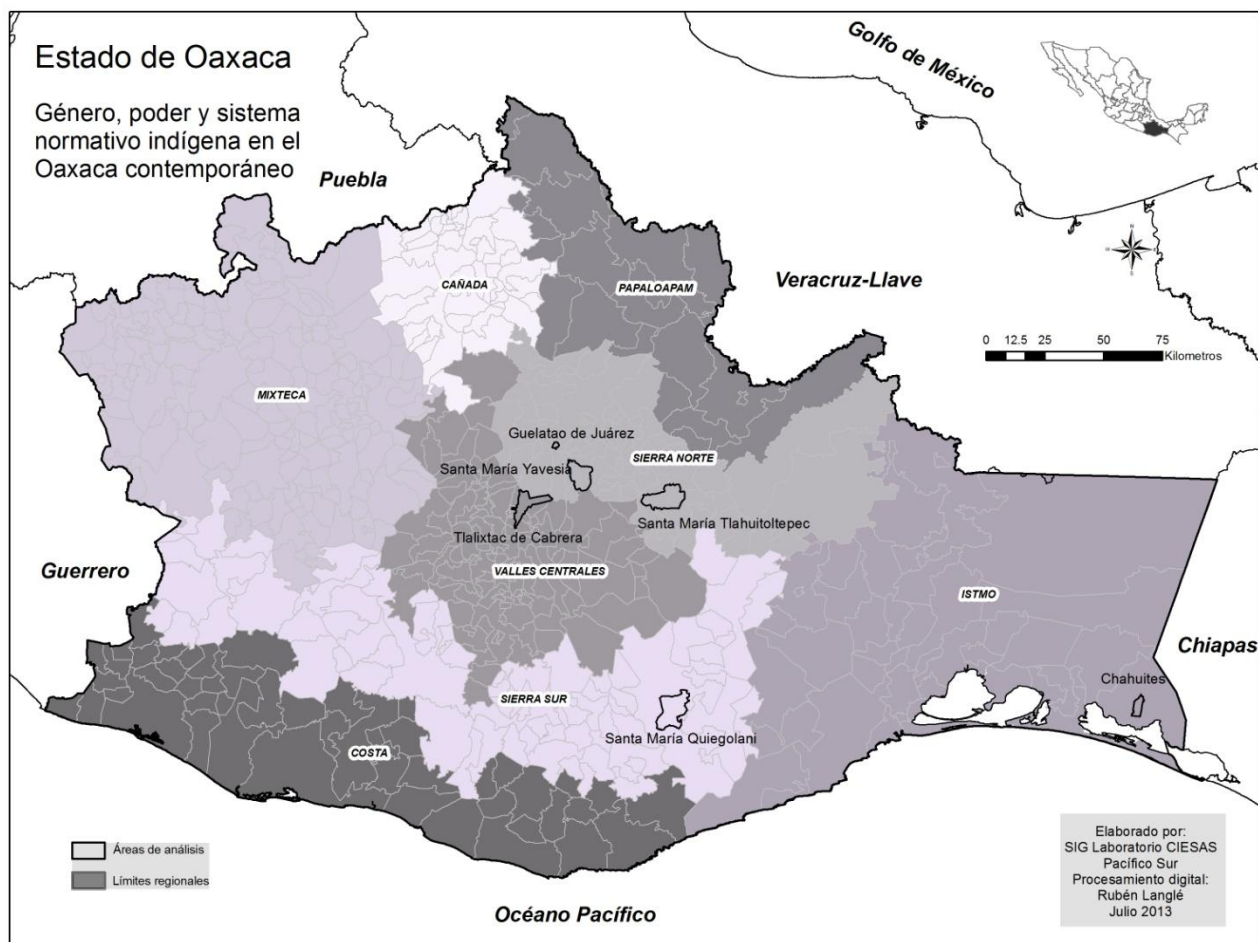
Dos años después de conocer la experiencia de Becas Líder, 2007, se nos invita a participar en el primer reencuentro del programa organizado e impulsado por la Fundación Carolina. En esta ocasión, la sede fue en Cartagena de Indias, Colombia. Las siete ediciones se reunieron tratando de realizar un diagnóstico geopolítico iberoamericano sobre la emergencia de una generación de jóvenes profesionales cuyas trayectorias políticas, económicas, artísticas, religiosas y académicas tienen el interés común de participar en la creación de una red de líderes que permita mejorar las condiciones sociales y culturales de Latinoamérica en diálogo con España y Portugal.

Durante los cuatro días de encuentro y de debate, se centró en exponer “la gestión del cambio social en los países iberoamericanos, el desarrollo humano, el futuro de esta región en el siglo XXI y la identidad iberoamericana”. A manera de futuros representantes políticos para las Cumbres Iberoamericanas, se crea el espacio de encuentro para iniciar la construcción de una Red de Jóvenes Iberoamericanos, teniendo como referentes al premio Nobel de Literatura en 1998, José Saramago, el ex-presidente

de Colombia, Álvaro Uribe, el ex-presidente brasileño Fernando Enrique Cardoso y el ex-presidente español Felipe González.

De modo que con los resultados de este evento internacional fueron reactivar y dar seguimiento a las trayectorias profesionales de los 200 becarios que asistimos. Cuando regreso a México dos reflexiones dejarían el encuentro en Colombia. Por una parte, cómo implicarme en esta transformación social dado la complejidad política, ya no solamente de Chiapas donde realicé de bases mis estudios profesionales, sino en Oaxaca, mi lugar de origen.

Tocaría regresar a la realidad mexicana para preguntarme cómo implicarme en las transformaciones sociales a partir de la experiencia profesional. El periodismo me acercó a conocer una serie de fuentes inspiradoras para retomar la universidad. Tres años escuchando relatos contradictorios de exigencias de derechos políticos, sociales,



económicos, territoriales, culturales y religiosos. La explotación humana y las diferentes formas que adquiere la violencia fueron el referente de mirar a otro México pluri-cultural y multi-lingüístico.

II. El contexto histórico y cultural

2.1 Mapeo etno-político de Oaxaca. El regreso del *gatopardo* y la formación de las intelectuales indígenas.

Llegué a la Ciudad de Oaxaca en abril de 2006. El 15 de mayo de ese mismo año, inicio el trabajo en un periódico local. Ese mismo día, los maestros de la sección 22 del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE), tomaron el primer cuadro del Centro Histórico de la Ciudad de Oaxaca en demanda de aumento salarial y mejores condiciones laborales.

Oaxaca se ubica en el suroeste de México. Colinda con los Estados de Puebla, de Veracruz, de Guerrero y de Chiapas. Tiene una población aproximada 3 millones 801 mil 962 habitantes, de los cuales un millón 717 mil 464 pertenecen a uno de los 16 pueblos indígenas existentes en la entidad (CDI, 2010).

La tasa de analfabetismo, entre hombres y mujeres indígenas, son inequitativas en relación al género, la etnicidad, la clase social y la sexualidad. Los hombres de entre los 15 a 29 años representan el 11.4 por ciento; las mujeres el 20.2 por ciento. Entonces, se registra una desigualdad en el acceso a la educación del 9 por ciento. Se reconocen legalmente, 16 pueblos indígenas, no obstante, la diversidad pluri-lingüista hace en ocasiones difícil la comunicación inter-étnica.

El censo elaborado por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía e Información (INEGI, 2010) indica que en Oaxaca conviven las familias lingüística

zapotecas 32.7%, cuyas variantes dependen de la región: zapoteco de Cuixtla, Zapoteco de Ixtlán, Zapoteco del Istmo, Zapoteco del Rincón, Zapoteco Zureño, Zapoteco Vallista y Zapoteco Vijano. Entonces, nos encontramos ante un Estado multi-lingüístico y pluricultural.

Las lenguas mixtecas que representan 22.2% de la población oaxaqueña incluye el mixteco de la costa, mixteco de la mixteca alta, mixteco de la mixteca baja, mixteco de la zona mazateca y mixteco de Puebla. Los mazatecos 15.1% y mixe 9.4%.

Las lenguas Chinantecas 9.4%, que en contraste con Chinanteco de Lalana, Chinanteco de Ojitlán, Chinanteco de Petlapa, Chinanteco de Sochiapan, Chinanteco de Usila, Chinanteco de Valle Nacional, Chinanteco de Latán y Chinanteco de Yolo. En cuanto a el Chatino 3.9%, Triqui 1.7%, Huave 1.4% y otras lenguas indígenas en México 3.4%. A esta diversidad multi-étnica y pluri-lingüística, se suma las estructuras sociopolíticas del Estado.

Los grandes momentos de la historia política se deben a la confrontación permanente entre organización política del Estado y la sociedad organizada. En marzo 1977, producto de movilizaciones y enfrentamiento entre docentes de la Universidad Autónoma “Benito Juárez” de Oaxaca (UABJO) y el Estado de policía se destituyó al gobernador Manuel Zarate Aquino. Acción social a la que se sumaron, la sociedad civil de la Ciudad de Oaxaca, la región mixe y la ciudad istmeña de Juchitán, provocando el rechazo popular del entonces gobernante (Yescas y Zafra, 2006)

En 1990 se reconoce legalmente el derecho de los pueblos indígenas. Cinco años después, en 1995, entran en vigor dos formas de acceder a los espacios de poder a nivel municipal. De los 570 municipios, 418 eligen a su presidente municipal a través del sistema normativo indígena. Los 152 restantes mediante la elección de los partidos

políticos tradicionales: Partido Revolucionario Institucional (PRI), Partido de la Revolución Democrática (PRD), Partido de Acción Nacional (PAN), Partido del Trabajo (PT), Partido Verde Ecologista de México (PVEM), Movimiento Ciudadano, Partido de Unidad Popular (PUP), Nueva Alianza (PANAL).

Retomo dos hipótesis que abordan las exigencias de los pueblos originarios a ser sujetos de reconocimiento legal y social de la autonomía y la libre determinación en Oaxaca durante la década de los noventa.

Desde un enfoque de la historia política, David Recondo (2007) afirma que la transformación del sistema jurídico oaxaqueño fue influenciada por la coyuntura política lo que facilitó el reconocimiento legal del Sistema Normativo Indígena en diferenciación a las formas electorales del Sistema de Partidos Políticos.

El antecedente histórico de las movilizaciones sociales de la década de los setenta, aunado a “una crisis generalizada del régimen priísta” presente durante la década de los ochenta, y la “amenaza” que supone en los noventa el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) del “equilibrio de las fuerzas que garantizan al PRI el monopolio del poder” en Oaxaca [hacen que] el régimen ve en la legalización de las costumbres una manera de reproducir, bajo una nueva forma [“cambiarlo todo”], el antiguo pacto clientelar [para que todo siga igual]” (Recondo, 2007: 29 y 30).

El autor denomina a esta práctica, *política del gatopardo*, haciendo alusión a la novela del italiano Giuseppe Tomasi Di Lampedusa (1959) “cambiarlo todo para que todo siga igual”. Dicha alusión, se desplazaría a la “amenaza” que supone la “contaminación ideológica” de la lucha armada-militar del EZLN en los pueblos indígenas oaxaqueños en pleno contexto histórico y cultural en la lucha por el

reconocimiento social y legal de los derechos a la autonomía y libre determinación en América Latina.

Por su parte, la antropóloga Alejandra Aquino (2010) desde una perspectiva sociológica ilustra el nacimiento de la lucha de los pueblos originarios, lo que ella nombra; “la generación de la emergencia indígena”. A partir de la formación de jóvenes zapotecas y mixes de la Sierra Norte -Floriberto Díaz, de Santa María Tlahuitoltepec, Jaime Luna de Guelatao de Juárez, Joel Aquino y Juana Vázquez de la comunidad de Yalalag-, la autora explica que la lucha por la autonomía y la libre determinación, enmarcada en el proyecto político de la *comunalidad*:“(…) no solamente representa el gran proyecto colectivo en tanto que pueblo indígena, sino también como proyecto de vida que les permite responder a diversas necesidades subjetivas, identidades y prácticas políticas anti-hegemónicas”. En este proceso de lucha, continua, se generan condiciones intersubjetivas que permiten, “nuevas formas de reconocimiento y llegan a producir su propia representación de sus pueblos, bien distintos de los construidos por el Estado” (Aquino, 2010: 12 y 13).

Estamos, entonces, ante dos lecturas del reconocimiento legal y social del derecho a la autonomía y la libre determinación de los pueblos originarios en Oaxaca cuyo elemento en común se centran en el encuentro conflictivo de participar en la construcción del poder constituyente mediante la re-significación y re-apropiación histórica y cultural de las identidades diferenciales múltiples y plurales.

Desde mi mirada, considero que se deja un vacío explicativo en torno al contenido contestatario de la “emergencia intelectual” en la región analizada por la mencionada autora; dado que no existe en el registro histórico el devenir sujeto de derecho en los entrevistados. Ellos hablan desde esa dualidad de ciudadanía liberal y la

ciudadanía “étnica” cuya afirmación se manifiesta en la convivencia del sistema normativo indígena y el sistema de partidos políticos. No sólo muestran el giro de la representación de sí en tanto que sujetos con identidades propias, sino también trazan los mecanismos políticos de acción estratégica para visibilizar la lucha por participar en la construcción de nuevas formas hegemónicas, en este caso, el poder constituyente.

Si recuperamos el análisis de Antonio Negri (2007) para leer el proceso judicial cuyo origen se traduce en las reformas político-electorales del Sistema Normativo Indígena, nos encontramos con la intervención externa del Estado en este proceso constituyente que hace-nacer “[...] una suerte de catástrofe que interviene abriendo y marcando posibilidades de una nueva Constitución, es decir, a un nuevo poder constituido” (Negri, 2007: 104): el Sistema Normativo Indígena.

Sostengo que esta intervención del Estado, condiciona el sentido político de la autonomía y la libre determinación de los pueblos indígenas oaxaqueños dado que será el sistema de partidos políticos el que determine las normas legales del *ser* o no *indígena* y la formas que adquiere la ciudadanía tanto liberal como la étnica, excluyendo en su registro jurídico otras formas de constituirse sujetos en comunidad, es decir: ciudadanía comunal.

Como planteo en la presente investigación, el Estado no solamente actúa de manera externa para condicionar el discurso legal de la autonomía y la libre determinación, sino que limita en el proceso de refundación del poder constituyente incluir las voces de los trabajadores, el campesino, los hombres y las mujeres de los pueblos originarios en el debate de estas transformaciones legales. Para Negri, habrá que “reconocer estas identidades como singularidades dentro de lo común, pero estando

conscientes de que cada insistencia sobre una identidad que niegue lo común se vuelve necesariamente reaccionaria” (Negri, 2007: 110).

Las identidades “reaccionarias” encuentran en los espacios sociales de acción cuando toman conciencia de los límites en las transformaciones jurídicas. Por ello, me pregunto: hasta qué punto el planteamiento del autor resulta empíricamente un limitante para el ejercicio de la autonomía dado que el poder constituyente, no sólo rompe con el antiguo orden constitucional de no reconocimiento jurídico de los pueblos indígenas, sino que produce nuevas formas de luchas hegemónicas en el panorama de la jurisprudencia.

Las leyes pasan a *ser* un nuevo campo hegemónico controlado por las personas letradas, siendo el varón quien determine estos marcos representativos de carácter jurídicos. No existe un enfoque ni feminista ni de género que contemple: la participación política de las mujeres indígenas en la fabricación de normas legales que respondan a sus realidades múltiples, que respeten su filosofía y los conocimientos ancestrales.

Notaremos que en el caso las mujeres originarias en Oaxaca -identidades marginalizadas en el proceso de reconocimiento jurídico- apelan, no sólo romper con la hegemonía de la dominación del sistema de partidos políticos sobre la validación de los nombramientos de las autoridades a través de la figura constitucional del Congreso Local, sino que demuestran la continuidad de los conflictos durante la negociación de prácticas en la autonomía y la libre determinación. Estos vacíos jurídicos se sitúan en prácticas políticas, sociales, económicas, culturales, lingüísticas, rituales y religiosas que dotan de vida a las comunidades regidas por el sistema normativo indígena.

Ya la noción conceptual “normativo” implica una intervención externa por parte del Estado de regular, administrar y controlar las autonomías para legitimar la reproducción del sistema capitalista, convirtiendo a los sujetos indígenas en sujetos consumidores del mercado global.

La lucha marxista en torno a la construcción de clase ⁵ (Negri, 2007; Delphy 2008), veremos, será cuestionada por las feministas “urbanas” quienes, en el espacio del activismo-académico, hablan sobre los campos de dominación que se practican en organizaciones políticas permeadas de ideologías en movimientos izquierdistas que influyeron entre la década de los cincuenta y los setenta en México. Las universidades y las escuelas normales rurales fueron semillas de debate en la creación de proyectos de izquierdas diversas con un enfoque feminista y de género, el cual tiene que ser inclusivo cuando se trate de proponer y redactar leyes.

Ejemplifico esta descentralización ideológica de confrontación a través del desplazamiento de cuatro mujeres feministas urbanas que se encontraron y establecieron redes y alianzas de política de solidaridad con la organización, cosmovisión y movilización de las mujeres y pueblos originarios en la Sierra Norte y el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca.

Entre la década de los sesenta y los noventa, la principal contribución de las feministas urbanas en Oaxaca será comprender las relaciones estructurales desiguales que se expresan política y económicamente entre mujeres y hombres. Ellas se acercan a

⁵ Desde una perspectiva de la teoría de clases, esta refiere a clases “como conjuntos humanos que, ubicados en posiciones distintas en las relaciones de propiedad, luchan entre sí y al interior de sí, entre fracciones, en función de interacciones de todo tipo –económicos, políticos, teóricos, culturales en sentido amplio–; se alían entre sí y con fracciones de otras clases, o sea que la confrontación se da entre alianzas que constituyen fuerzas sociales; que esas alianzas producen alineamientos, construyen poder y permiten el proceso de toma de conciencia acerca de sí mismas y de sus antagonistas” (Izaguirre; en Seoane 2003: 250-251)

los planteamientos entorno a la ciudadanía, el género y la comunidad pero no abordan los efectos del racismo como práctica de exclusión y dominación que las mantiene en subordinación en la estructura del poder económico.

Por eso, es importante construir esta génesis sobre el desplazamiento de las voces de las mujeres originarias para nombrar los efectos de las opresiones múltiples, ya no sólo por el racismo, sino incluir la violencia estructural derivada de la discriminación, el sexismo y el clasismo. La noción de *ventriloquismo*⁶ (Guerrero, 2000), me ayuda a contextualizar la formación de mujeres intelectuales que se enuncian en el ámbito comunitario, a la vez, ellas funcionan de *intermediarias* interculturales para exigir el reconocimiento social (principalmente) y (posterior) reconocimiento jurídico de la autonomía y la libre determinación.

La formación de los intelectuales comunitarios y su relación con la estructura del Estado producirán conflictos personales de carácter moral que obstruirán la distribución igualitaria del poder económico. El ensayo de la chicana Gloria Anzaldúa (2007) denominado, *movimientos de rebeldía y las culturas que nos traicionan*, abrirá pasos a voces rebeldes que botan “las costumbres y los valores de [nuestra] cultura que [nos] traicionan. También [recogemos] las costumbres que por el tiempo se han probado y las costumbres de respeto a las mujeres” (Anzaldúa, en hooks, Brah, Sandoval. *Alt*: 71).

⁶ Agradezco a nuestra directora de tesis, Dra. Carmen Salazar-Soler por introducirme a esta noción explicativa de ventriloquismo en nuestra primera reunión de trabajo en el otoño del 2010. En el 2013, conocería el proyecto doctoral de la indígena Chol Georgina Méndez (2011) denominado: *¿El fin de la ventriloquia? Estrategias Políticas y forma de trabajo en mujeres indígenas: México, Guatemala y Ecuador*; mismo que me ayudaría en ampliar el término para el caso del actual Estado de tesis doctoral: *La revolución de los alcatraces. Género, Poder y Sistema Normativo Indígena en el Oaxaca contemporáneo* (2011) bajo la dirección de la Dra. Marta Elena Casaús Arzú.

En “nuestros” procesos personales-políticos hemos necesitado cuestionar aquellas prácticas culturales que limitan el ejercicio de la palabra para dotarle de significaciones que no necesariamente obligan a romper con las identidades ancladas en “nuestros” orígenes, sino dotar de continuidad a los proyectos múltiples en poder de la resistencia al colonialismo, el patriarcado y la violencia estructural a la que estamos sujetos en tanto que individualidades y colectividades.

2.2. Eufrosina Cruz y la revolución de los Alcatraces.

“La Revolución no es una fiesta; todo el mundo ha de sacrificarse. Todo por el bien común. Todo por la causa de la Revolución”.

(Alejandra Kollontai, en *La Bolchevique Enamorada*, 1978: 2)

Mi primer trabajo como periodista duró un año y medio. Las lecturas nunca dejaron de finalizar. El paro de labores del magisterio de Oaxaca se prolongó e intensificó por nueve meses, periodo durante el cual, la sociedad se organizó hasta tomar los medios masivos de comunicación. Radios y televisiones fueron la estrategia para subvertir la hegemonía informativa controlada por el duopolio informativo en México (Televisa y Televisión Azteca) (Blas, 2007; Osorno, 2007; Vásquez, 2004; Recondo, en Metries, Pleyers y Zermeño, 2009)

Fue importante conocer el papel de las mujeres en el interior del movimiento de la Asamblea de los Pueblos de Oaxaca (APPO), organización política que emerge en el contexto de la reivindicación magisterial posterior al intento de desalojo entre las

fuerzas de seguridad Municipal de la Ciudad de Oaxaca y los maestros el 11 de junio de 2006. Las mujeres encabezaron la toma de la televisión oficial (Stephen, 2013).

La indignación hacia la violencia de Estado fue silenciosa. Observando y escribiendo en la marginalidad. El medio de comunicación donde trabajaba no daba las pautas para representar de manera diferente a los estudiantes, maestros, amas de casas, escritores, observadores internacionales y periodistas que apoyaban la movilización social.

Mientras empezaba los trámites burocráticos para retomar mis estudios de maestría en España, inicié una nueva etapa reconociendo que sería un trabajo temporal. El año y medio que duré en el trabajo, aprendí otra mirada de la realidad social y cultural de Oaxaca. Empecé a viajar por las siete etno-regiones que componen el Estado: La Cañada, la Sierra Norte, la Sierra Sur, los Valles Centrales, la Cuenca del Papaloapan, la Costa y el Istmo de Tehuantepec.

Entrevisté a mujeres que no tienen acceso al agua, a la madre que perdió a su hijo en un enfrentamiento por problemas limítrofes de terreno en San Francisco La Paz, en los Chimalapas, artistas, políticos, intelectuales, dirigentes y diputados. La labor del periodista, es la más compleja cuando se mueve en las diferentes esperas de poder, también la más peligrosa en un país donde desaparecen y asesinan.

En verano del 2008, conocí el caso de Eufrosina Cruz. Mujer zapoteca originaria de la comunidad de Santa María Quiegolani ubicada en la región de la Sierra Sur. Seguí el caso de Eufrosina a distancia y en la cercanía. La entrevisté en su despacho cuando trabajó de administradora en el Colegio de Estudios Científicos y Tecnológicos de Oaxaca (CECyTEO). Fue en este contexto que habló de “la revolución de los alcatraces y los abusos y costumbres”.

De acuerdo a *su* testimonio, los Alcatraces sirven en una época del año en las comunidades indígenas para adornar las ofrendas el Día de Muertos, adorna con su resplandeciente color blanco las mesas de Todosantos⁷.

“De la misma manera – me explicó- las mujeres indígenas son utilizadas una vez al año –como las flores de alcatraces- cuando se necesita de su poder político para elegir al diputado local y estatal, gobernador o Presidente de la República. Sin embargo, si se trata del apoderamiento público para participar y representar en su comunidad, se les restringen sus derechos como ciudadana” (Eufrosina Cruz, Oaxaca, agosto 2008).

Desde una *interpretación* metafórica, podría decir que las mujeres originarias representan para el derecho liberal, -ese adorno floral en las ofrendas de la fiesta tradicional mexicana, funcionan como no sujetos ciudadanos para beneficiarse de un derecho que les son restringidos en su comunidad. Esta ciudadanía condicionada por el abuso de la tradición institucionalizada, nuevamente cuestionó la convivencia del sistema normativo indígena de 1995.

Las palabras de Eufrosina fueron posicionadas en términos de la contradicción jurídica del sistema normativo indígena y la convivencia con la jurisprudencia del discurso de los Derechos Universales del Hombre (y la Mujer). El campo de batalla era las prácticas ciudadanas construidas en la comunidad y las normas legales establecidas por el pensamiento republicano liberal mexicano. El sistema normativo indígena, al que

⁷ Fiesta tradicional mexicana que se celebra anualmente el 1 y 2 de noviembre en el marco de los festejos de los Fieles Difuntos.

calificó como *abusos y costumbres*, sitúa la discusión del sistema del pluralismo jurídico-electoral en Oaxaca.

Eufrosina Cruz denunció como violenta la negación de participar en el nombramiento de las nuevas autoridades de su comunidad. Esta violencia denunciada por Eufrosina, la entendería mejor gracias al aporte del trabajo realizado por la antropóloga feminista brasileña, Rita Segato (2003).

El componente étnico-genérico de la sutileza de la violencia en la organización jurídica, explica la autora, supone “los retos de los feminismos de las mujeres negras y de las mujeres indígenas (...) frente al [componente] étnico interno [puesto que entran en conflicto la] lealtad al [pueblo] y a los hombres del [pueblo] para impedir la fractura y consecuente fragilización de la colectividad” (Segato, 2003:16).

La acción jurídica de Eufrosina fue denunciar a las autoridades encabezadas por hombres de la comunidad, rompiendo esta lealtad hacia las prácticas “tradicionales”. Los medios masivos de comunicación, situaron esta “expansión de la conciencia” de Eufrosina hacia el *status* de victimización. En la lucha de Eufrosina, no se consideró las transformaciones sociales y jurídicas que permitieron crear el discurso de activista e intelectual: un nuevo rostro del neo-indigenismo oaxaqueño aplicado a las políticas de identidad que operan en el ordenamiento del pluralismo político-electoral.

Centrando el discurso en el “abuso de la costumbres”, Eufrosina justificaría el acceso a la militancia del Partido Acción Nacional (PAN) en el 2009, un partido situado ideológicamente como de derechas cuyas políticas económicas reproducen el modelo de explotación y privatización de los pueblos indígenas en Oaxaca. Es interesante abordar el caso de Eufrosina Cruz, porque no será la única mujer en repropiciándose de una

identidad históricamente fabricada por las ciencias sociales: indígenas pobre, exija participar en las instituciones públicas en México.

Cuando por primera vez la entrevisté, se auto-identificó en tanto que mujer indígena “víctima” de las circunstancias de las desigualdades económicas de México. Un abuso cuya raíz histórica y cultural no sería ajena a las normativas morales del mundo familiar (Segato, 2003), la comunidad y el Estado. Al establecer alianzas con los medios masivos de comunicación a nivel local, nacional y extranjero, encontré oportuno documentarme respecto a la construcción histórica del sistema normativo indígena oaxaqueño.

El material recopilado en esta primera etapa de la investigación redactado en la tesis de maestría (Madrid, 2010), planteé la siguiente hipótesis:

La exclusión de la mujer como sujeto ciudadano en las comunidades regidas por el sistema normativo indígena en Oaxaca se debe a que dicho código electoral se elaboró al margen de su participación en los debates políticos-electorales, legitimándose la limitación en el acceso a los espacios políticos en ciertas comunidades de origen indígena.

Esta forma de exclusión de la mujer indígena en Oaxaca, se debe a la manera en cómo fueron construidas las normas de identidad sexo/étnico en el proceso de producción del Estado moderno postrevolucionario mexicano (Agosto, 2008 inédito)

La restricción de la ciudadanía como instrumento de control político y cultural por parte del Estado oaxaqueño coadyuva a la permanencia del abuso institucionalizado

de la “costumbre” en desventaja de la mujer indígena. Éste abuso por parte del poder hegemónico cultural y político se debe a la forma en que se reconoció el derecho consuetudinario en Oaxaca, ya que no consideró la participación de la mujer indígena al momento de legitimarse el código electoral.

El historiador marxista Eric Hobsbawm (2004) refirió que las tradiciones son inventadas y constituyen “prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición” (Hobsbawm, 2004: 8).

El análisis de la participación de las mujeres indígenas en comunidades concretas regidas por el sistema normativo indígena fue ampliado cuestionándome hasta qué punto la invención de los usos y costumbres son productos automático de la “continuidad con el pasado” (Hobsbawm, 2004: 8). Tomando en cuenta las transformaciones económicas en las comunidades.

Anaya (2004) hace una recopilación memorial de las mesas de debate cuando la ley consuetudinaria fue legitimada por el gobierno oaxaqueño. En él se describe la participación de las autoridades de los partidos políticos del Estado, intelectuales locales y representantes de organizaciones civiles, integrados en su mayoría por hombres y mujeres mestizas e intelectuales indígenas⁸.

Cuando retomo los estudios de maestría, estas afirmaciones de la hipótesis inicial fueron ampliadas. La “generalización” en palabras de Eufrosina me supuso una confusión mental porque no pretendía construir conceptos derivados de “mujeres de

⁸

Esta aportación lo planteo en el primer capítulo de la presente investigación.

tercer mundo' como homogéneo y 'sin poder', frecuentemente ubicado como *víctima*⁹ implícita de los sistemas socioeconómicos específicos" (Tarde, en Suárez y Hernández, 2008: 6).

Todo lo contrario, incorporé otras voces para responder cómo en las mismas mujeres se expresan diferencias entrelazadas por la construcción histórica de la identidad étnica y el status socioeconómico. También me interesó responder, cuál había sido su trayectoria de vida y los mecanismos de acción política para acceder a los espacios de poder en la comunidad o fuera de la misma: Mujeres en multiplicidad de identidades en cuyos mecanismos de acción social emergen nuevas formas de sentir y reflexionar la ciudadanía en pluralidades de pensamientos y epistemologías filosóficas.

Un año después de residir en Madrid, regresé a Oaxaca para retomar contacto con Eufrosina y conocer experiencias de otras presidentas municipales que llegaron al poder municipal a través del sistema normativo indígena. Me centré en los testimonios de la entonces presidenta municipal de Tlaxiaco de Cabrera, Rafaela Hernández Chávez (2008-2010) y la ex-presidenta de Guelatao de Juárez, Gloria Rojas (2008-2009). El objetivo era realizar una comparación de las trayectorias de vida y mecanismos de acción política para acceder a los espacios de poder en la comunidad.

Tal como responde a sus primeros cuestionamientos a través de su trabajo con los Baruya en Nueva Guinea (Australia) el antropólogo francés, Maurice Godolier (2006) en torno a la formación de los Grandes Hombres (Des Grands Hommes) tomando como referencia la "primera fila de la conciencia social, del pensamiento consciente y del

⁹ Gracias a estas lecturas conocí la experiencia de otras mujeres situadas geopolíticamente en el Norte donde existen interiormente espacios de cuestionamiento al ordenamiento patriarcal e imperial. Este ejercicio analítico no pretende entrar en un discurso "victimizante" de las mujeres entrevistadas; por lo contrario, en el momento de enunciarse ya hacen un acto político de nombrarse mujeres en su diversidad de sentires y maneras de pensarse en la multiplicidad *performática* que dota de luz a nuestras voces.

lenguaje a la sexualidad y a las diferencias sexuales entre los humanos, para hacerles testimoniar las desigualdades que, en lo esencial, no corresponden a su propia naturaleza” (Godelier, 2006: 10).

Notaremos en este proyecto doctoral cómo se van formando las Grandes Mujeres en Oaxaca tomando como referencia la primera fila de “conciencia histórica” producto de la influencia del movimiento estudiantil de 1968 y su influencia en la formación del feminismo en Oaxaca, y cómo se complementaron con las diferentes maneras de organización ya existentes en las comunidades rurales en Oaxaca. En este proceso de producción de la visibilidad de la lucha de las mujeres indígenas y no indígenas se encuentra la sistematización de la violencia en el proceso de lucha por la autonomía y la libre determinación en los derechos de los pueblos indígenas. Lucha que logra frutos en la década de los noventa pero condicionada por el poder constituyente de la institucionalización del poder masculino.

2.3 La experiencia migratoria: Discriminación y racismo

Los aportes del programa en Estudios Latinoamericanos y el asesoramiento de Marta Elena Casaús Arzú, especialista y conocedora de la formación intelectual en Guatemala, y principalmente, el enfoque crítico de la práctica del racismo de Estado en tanto que ejercicio de dominación por parte de la oligarquía política, económica, religiosa y militar para legitimar la explotación laboral y la eliminación del indio durante los 36 años de guerra civil en aquel país centroamericano, sería la fuente de inspiración para releer la compleja realidad oaxaqueña: la significación del racismo como violencia histórico-estructural de Estado.

En lo que respecta a ella, originaria guatemalteca, ave estacional y transgresora de las identidades nacionalistas, guerrillera de saberes y conocimientos compartidos, puente de acción política que transita entre las relaciones de poder del dominante y los dominados, rupturista de las normativas fronterizas, y recreadora cultural de reciprocidad intelectual y afectiva. En resumen, Marta siente y reflexiona, infringiendo narrativamente los condicionamientos culturales que históricamente le asignan identidades múltiples: madre, activista, profesionista, guatemalteca, española, compañera, mujer, clase social, edad, etc.

Voy a sustraer del curso impartido por parte de Marta Elena Casaús denominado *Discurso en las élites de poder* (2008) de manera que sitúe la influencia de la producción del conocimiento de una de las grandes intelectuales que ha dado Guatemala para comprender la génesis del racismo y la discriminación, que a decir de la autora, significa la segregación histórico-estructural de la población india desde el siglo XIX hasta el siglo XXI (Casaús, 2008) ¹⁰.

Tomando en cuenta que su obra, *Guatemala: linaje y racismo* (2007) reconstruye, desde un enfoque historiográfico, la formación de las élites de poder basándose en un análisis de las relaciones de parentesco; de modo que en “los procesos de estructuración social, la formación de redes familiares y su incidencia en el ejercicio

¹⁰ Ente los trabajos que destacan de Marta E. Casaús son: Casaús Arzú, Marta, *Guatemala, Linaje y Racismo*, (Guatemala: F&G Editores. 3ª edición, 2006); Casaús y Brett, “El racismo y la discriminación en Guatemala: una aproximación hacia las tendencias históricas y el debate actual, *Stockholm Review Of Latin American Studies* Issue No. 6, March 2010; Casaús A. M. (2008) *Genocidio: La máxima expresión del racismo en Guatemala Una interpretación histórica y una reflexión*, Guatemala, F&G Editores, 2008; Casaús Arzú, Marta, y Amílcar Dávila E. (coords.), *Diagnóstico del racismo en Guatemala. Investigación interdisciplinaria y participativa para una política integral por la convivencia y la eliminación del racismo*, VI Vols., (Guatemala: Vicepresidencia de la República, 2006)

del poder colonial [nos orienta a comprender su influencia] en la formación de los Estados nacionales centroamericanos” (Casaús, 2007: 4).

Después de releer los textos de Marta Elena Casaús cuando se le realiza un homenaje en la Universidad Autónoma de Madrid en el otoño de 2014, notaría que en su corpus teórico están presentes los pensadores franceses de mitad del siglo XX: la teoría del poder de Michel Foucault y la teoría de racismo y discriminación de Michel Wieviorka. Pero nunca renunciará a la lectura de Antonio Gramsci para comprender *la formación de los intelectuales* (1967) en la producción de la hegemonía cultural y política.

En el caso de la construcción del Estado nacional guatemalteco, serán los intelectuales orgánicos quienes “vinculados a una clase [de dominación política, económica, cultural y religiosa] cuya organicidad [les confiere legitimidad discursiva por la] pertenencia a una de las redes familiares, son los portavoces de la ideología de su [pueblo-burgués] o los imaginarios sociales de su estirpe” (Casaús, 2007:7).

En un artículo del 2010, titulado *Del Estado racista al Estado plural: un nuevo debate de las intelectuales en Guatemala*, analiza el discurso de catorces “élites indígenas” o “intelectuales mayas”, así mismo incorpora las voces narrativas de “élites mestizo-ladinas”. Su propósito será manifestar la obvia existencia del racismo como una de “las principales lacras [en Guatemala] y debe ser abordado, tratado y erradicado por parte de todos los actores sociales implicados y sobre todo debe ser un tema abordado desde el Estado” (Casaús en Brett y Casaús, 2010: 10).

En co-autoría con Teresa García Giráldez introduce el análisis de género cuando explica las transformaciones sociopolíticas entre hombres y mujeres en América Central derivado de la crisis económica (Casaús y García, Vol.9, 1994: 51-60). Finalmente, un

tema de interés en plantear en términos de problemas la práctica del racismo y la discriminación, será la propuesta de políticas públicas para erradicarlo. Por otra parte, cuestionar los costos económicos del racismo de Estado y de discriminación hacia hombres y mujeres indígenas resulta, a mi considerar, una gran contribución porque se materializa en el discurso jurídico (Casaús y Dávila, 2009).

Con ello no valido la erradicación del racismo y la discriminación en Guatemala, lo que intento hacer en este apartado ha sido contextualizar la influencia de Marta Elena Casaús Arzú en la introducción de saber interpretar la compleja formación de intelectuales mujeres indígenas y no indígenas, y cómo en el discurso de ellas va emergiendo, no sólo la práctica del racismo y la discriminación; sino también el sexismo y el clasismo como práctica violentas en el proceso de constitución del Estado nacional mexicano.

Mi labor como intelectual, y aproximación a las relaciones de poder que se tejen entre los hombres y las mujeres indígenas en desigualdad política, social, económica, cultural y religiosa en el Estado de Oaxaca, despertó mi interés en hacer el ejercicio de observación, análisis y reflexión sobre los procesos históricos- políticos que dieron origen a la práctica de injusticia jurídica en esta región ubicada en el sur de México. Una línea de investigación que dio paso a la culminación de la tesis de maestría en el 2010 y en ampliar el análisis en el proyecto doctoral.

III PROBLEMÁTICA

3. 1. Subalternidad, contra-hegemonía y el poder en la resistencia.

El proyecto doctoral daría un giro interpretativo de gran relevancia, principalmente después de entrar en contacto con Carmen Salazar-Soler en l'Écoles des

Hautes Études en Sciences Sociales. Especialista en Antropología Minera en el Perú, me brindó las herramientas teóricas con el objetivo de mirar otro enfoque el proceso histórico de la emergencia de las mujeres indígenas y no indígenas en el movimiento indígena oaxaqueño. Todavía conservo la lista libros que me hizo llegar por correo electrónico. Destaco algunos de estos textos que me ayudarían a trazar, incluso, una genealogía de pensamientos críticos, pensado para y en América Latina, África y Australia.

Derivado de este encuentro fueron incorporados tres grandes enfoque. Primero, la irrupción de nuevos sujetos históricos a la escena nacional en América Latina obligaría a incluir “pensamientos alternativos” desde el enfoque histórico-antropológico de los *estudios subalternos* (Sandobal, 2010; Bayart, 2010; Puchepadass, octubre-diciembre 2000). Segundo, tener una mirada global de los procesos de producción en la redefinición de las identidades ciudadanas, la reinención de la cultura derivado de las transformaciones de la economía (Abèle; 1990; 2008; Friedman, noviembre 30, 2007: 109-139). Finalmente, un libro que resume el “pensamiento tricontinental” en torno a las “formas modernas de institucionalización del pensamiento que abandonaría por consecuencia toda una gama de saberes ‘indígenas’ o ‘endógenas’ producido dentro de un contexto tribal o étnico” (Amselle, 2008:9) (la traducción es mía)

Jean-Loup Amselle (2008) cuestionará el pensamiento gramsciano en la producción de los *estudios postcoloniales* aduciendo que nuevamente se pone el acento en la creación de nuevas hegemonías desde las periféricas europeas y estadounidenses, siendo la formación de los intelectuales parte importante en esta transformaciones reformistas, morales y políticas en la lucha ideológica de la sujetos subalternos en contra la dominación discursiva de la historiografía burguesa.

A decir de Antonio Gramsci (1967), la lucha por la hegemonía ideológica se acciona colectivamente a través de mecanismos estratégicos el cual busca destruir los relatos historiográficos producidos por la hegemonía burguesa nacionalista-popular. Cabe señalar que la propuesta teórica de Antonio Gramsci (1967), guarda una distancia del economicismo marxista para comprender el salto de los movimientos obreros campesinos en Italia hacia el sistema de partidos políticos en el contexto de entreguerras.

Desplazar la experiencia marxista en la formación de los y las intelectuales tradicionales y orgánicos en México, muestran las guerras de deposiciones en la influencia que ejercen cuando participan en la producción de los contenidos ideológicos. Esto se observa en la revolución socio-reformista de la constitución política en materia de derechos de los pueblos indígenas en la década de los noventa.

Desde el enfoque de los estudios subalternos, la participación política en el sistema de partidos políticos en experiencia de la trayectoria de Eufrosina Cruz Mendoza, consolida el proyecto socio-reformista del poder constituyente del régimen de Estado multicultural neoliberal en Oaxaca.

Notaremos en este proyecto doctoral que la afirmación gramsciana en advertir que en las zonas rurales las “masa de campesinos” no crean sus propios intelectuales orgánicos, y “no asimila ningún tipo de intelectuales tradicionales”, difiere en la realidad existencial del trabajo etnográfico en el caso oaxaqueño. Tanto el intelectual orgánico y el intelectual tradicional están en la vida material y simbólica en Oaxaca desde tiempos de la Independencia, la Revolución Mexicana y la reconstrucción del Estado nacional mexicano de principios del siglo XX.

Situémonos en el 2011. Eufrosina Cruz Mendoza ha sido nombrada Diputada en la Cámara de Diputados en Oaxaca por parte de un partido cuya ideología es de derecha. Por tanto, nos confirma en “señalar los límites [de] la resistencia y el sacrificio, dado que el enemigo a combatir [los partidos políticos-de derecha] ya no estará fuera de [las demandas de autonomía y libre determinación de los pueblos indígenas], ya no será un poder físico externo, limitado y controlable [...] estará en [Eufrosina Cruz], en su ignorancia, en su dejadez, en su densa impenetrabilidad a la intuición; cuando la dialéctica de la lucha de clases se produzca en lo íntimo y en cada conciencia” (Gramsci, 1967: 40-41).

Después de no cumplirse los Acuerdos de San Andrés firmados en 1996 en lo referente a los Derechos y Cultura Indígena propuesto por el movimiento insurgente zapatistas e intelectuales críticos del régimen de partidos políticos y sustraídos por la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa), se rompió las relaciones entre pueblos indígenas y Estados.

La ratificación en negar el reconocimiento de los pueblos indígenas en tanto que sujetos de interés público, y no nacional, muestran que las normas legales de la Ley Indígena aprobada en abril de 2001 durante la administración del entonces presidente de la República de extracción panista Vicente Fox Quesada, colocó nuevamente en debate la autonomía y la libre determinación. En este contexto, la nueva hegemonía indigenista adquiere una dimensión ideológicamente orgánica.

Por eso resulta importante recuperar la noción de coyuntura de Althusser (1965) ya que privilegia un análisis de hechos concretos entorno a la contradicción de clases cuando se trata del salto político de un sujeto subalterno a los espacios institucionales de poder, en este caso particular: Eufrosina Cruz Mendoza.

El jurista, como intelectual orgánico, representa una jerarquía de poder diferencial de dominación masculina en la arquitectura del Derecho. Nuevamente se evidencia que la no formación de las mujeres indígenas en materia de jurisprudencia, significa el “error de método más extendido” en la búsqueda de estimar “lo diferencial [...] en lo intrínseco de la labor del intelectual” (Gramsci, 1967:25).

No obstante, incorporar otras trayectorias de vida superaría mi propia lectura de Antonio Gramsci (1967). Sería el filósofo Michel Foucault (1977), quien interpelaría las características histórico-políticas del intelectual tradicional y el intelectual orgánico, al incluir la función del intelectual específico.

Las mujeres de origen rural, quienes comienzan a participar *desde abajo* en su formación política, no comienzan a luchar por una toma de conciencia y reformar el Estado, sino inicialmente serán “sus condiciones de trabajo, y sus condiciones de vida [...]”, lo que las mueve a luchar por cuestiones más “concreta e inmediata de lucha” (Foucault, 1977:11) (la traducción es mía). En el momento de producir las normas en materia de derechos de las mujeres y pueblos indígenas, estas mujeres de origen rural-comunitario fueron situadas al margen de la personificación jurídica. Por eso la tendencia de ser más intelectuales específicas en términos foucaulianos y no gramsciano.

Esto lo comprenderemos mejor cuando se aborden la formación de las intelectuales indígenas en las comunidades, y describiremos los mecanismos estratégicos de acción colectiva para saltar a la esfera institucional. Insistiré en subrayar en la génesis de la participación política de las mujeres indígenas oaxaqueñas, donde la interpretación de la acción colectiva de las feministas urbanas significa asumir la

función de intelectuales orgánicas que producen discursivamente la representación dominante de la historia burguesa-nacional.

Cuando las feministas intelectuales urbanas se relacionan con los procesos histórico-políticos en las zonas urbanas-comunitarias se dan cuenta que existe material y simbólicamente una serie de vacíos explicativos en el abordaje de necesidades específicas. Esto significa, ir más allá de la lucha de clases y la igualdad de género. Por eso no tardarán las mujeres de las zonas rurales comunitarias en reaccionar y responder desde los espacios sociales de las propias organizaciones de bases indígenas.

En el análisis del presente proyecto doctoral, no faltarán mujeres que se encuentren identificadas con las declaraciones de Michel Foucault durante el conversatorio que sostiene con Guille Deleuze en 1972:

“la noción de reforma [...] como hipócrita [puesto que son] realizadas por personas que se pretenden representativas y que hacen profesión de hablar por los otros, en su nombre, y entonces es un remodelamiento del poder, una distribución del poder que va acompañada de una represión acentuada [...]; es una acción revolucionaria que desde el fondo de su carácter parcial está determinada a poner en entredicho la totalidad del poder y de su jerarquía” (Foucault y Deleuze, 1972: 80).

Profundizaré con mayor precisión en el primer capítulo esta interpretación que sienten y piensan las mujeres feministas urbanas cuando se encuentran con las mujeres campesinas indígenas rurales, siendo el *ventrilocu* parte de este conflicto-reflexivo entorno a quién representa a quién, en qué lugar, cuáles son los mecanismos estratégicos

de acción para ganar legitimidad enunciativa en el contexto de las luchas por el poder hegemónico de la palabra.

3.2 Ser un joven feminista en tiempos violentos. Género, etnicidad, clase social y sexualidad

Me encuentro en un momento de la vida académica y personal de transición, donde el debate interno se disputa entre una posición política en conexión con las colectividades reivindicativas afines a la construcción de los comunes y al margen de la política de Estado.

He reflexionado sobre el género, la etnicidad, la clase social y la sexualidad y el cruce descriptivo y analítico de las prácticas discriminatorias, sexistas y racistas de las cuales somos sujetas las personas en la cotidianidad. Vivir en Madrid, me significó por primera vez mirar las expresiones clasistas, discriminatorias, sexistas y racistas en las relaciones sociales, sean estas provenientes de la propia estructura universitaria, o bien, de la persistente vigilancia colonialista de la fuerza policíaca.

La experiencia migratoria en Madrid está marcada por la violencia estructural estigmatizada del migrante latinoamericano: *el sudaka typé indien*. Cuatro años después comprendería estas relaciones de poder desigual económico y culturalmente entre España y Latinoamérica gracias a la convivencia con diversas personas provenientes de diferentes países, los contrastes entre los espacios comunitarios de origen y la

emergencia de nuevos sujetos críticos que cuestionan estas relaciones de dominación herencia de la *herida colonial*¹¹.

Fue en el espacio de la universidad y mi paso fortuito por algunos colectivos políticos que observé críticamente el separatismo, la segregación y la concentración del poder en grupos étnico-raciales específicos que hacen de la Ciudad, un *provincialismo* europeo en términos de la convivencia social con los inmigrantes y las relaciones desiguales en la estructura económica. La “crisis” reforzada por la burbuja inmobiliaria en el 2008 en España, evidenciaría en la mirada de la Ciudad de Madrid, esta polarización genérico-etno-racial diferencialista. Incluso, previo a la explosión social del 15 de mayo de 2011¹².

El empleo descontextualizado de los ejes analíticos tales como “género”, “etnicidad”, “clase social” y “sexualidad” sería retomados detenidamente durante el curso de *Del feminismo a los feminismos diferenciadores* impartido en el otoño del 2014 en el Instituto de Ciencias Políticas en el Campus Poitiers.

Además de aprender a luchar en el poder académico, los intereses estratégicos en las líneas de investigación formados en el interior de las Universidades y la importancia en la construcción de las identidades a través de ritos escolares que legitiman “nuestras”

¹¹ Retomo este término del libro del crítico literario Walter Mignolo, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona, Gedisa 2007.

¹² Mis primeras participaciones en las manifestaciones masivas en Europa se dieron en Madrid en el contexto de la anulación de la entrada en vigor del Plan Universitario denominado Bolonia (2008), la manifestación convocada por estudiantes en París contra el aumento de la edad en la jubilación (2010), la lucha contra la penalización de los clientes hacia las inmigrantes transexuales que trabajan en la prostitución en París (2011), diversas manifestaciones en el contexto de la explosión social del 15 de Mayo en Madrid (2012), mi esporádica participación con el colectivo de estudiantes en Madrid del #132, así como en la primera concentración en torno a las exigencias de las autoridades mexicanas de la aparición de los 43 estudiantes de la Escuela Normal Rural de Ayotzinapa Rural “Raúl Isidro Burgos” (Guererro-2014); desaparecidos durante el régimen priísta de Enrique Peña Nieto (2012-2018).

voces *dentro* de la academia¹³; me regresaría a revisar a las clásicas feministas estadounidenses, francesas, latinoamericanas, africanas y musulmanas para contextualizar histórica y culturalmente el expansionismo colonial, y su influencia en la producción del género y las sexualidades.

El espacio del aula de clases fue idóneo para poner en debate y buscar diferentes respuestas entorno a la visibilidad global del movimiento de las mujeres y pueblos originarios en América Latina y el Caribe desde un enfoque del “feminismo indígena decolonial antipatriarcal y antiracista” en el contexto de la lucha por la autonomía y la libre determinación.

Esta posición de tomar una posición feminista, diría Ochy Curiel, surge como “propuesta interdisciplinar [desde] el movimiento social como desde la academia crítica, [poniendo] al descubierto todas aquellas estructuras y mecanismos ideológicos que reproducen la discriminación y la exclusión [...] hacia las mujeres, la mitad de la humanidad” (Curiel, 2013: 3). Por eso resulta obligatorio, responder a la pregunta que se hace Susan Moller Okin (1999) en Estados Unidos en la década de los noventa, en torno a si ¿es el multiculturalismo malo para las mujeres? (Moller, 1999).

Derivado de procesos intergeneracionales en América Latina y el Caribe, destacaría en tres ejes temporales la emergencia de las voces de las mujeres indígenas y afrodescendientes en América Latina y el Caribe: la aparición del testimonio de Rigoberta Menchú sobre el genocidio en Guatemala (1982-1983), la visibilidad de las organizaciones sociales de las mujeres originarias (1980), y la reconfiguración de los Estados multi-plurinacionales (1990), siendo la recreación de las identidades diferenciales, y el reconocimiento social y jurídico de las autonomías y la libre

¹³

Ver el trabajo de Irène Bellier, *L'ENA comme si vous y étiez* Paris, Seuil, 1993.

determinación parte de las luchas políticas de las mujeres indígenas. Ya no me centraría en *nombrar* la lucha de clases, sino encontrar otros factores sociales y jurídicos de exclusión y discriminación; como la lucha contra la desigualdad estructural genérica, la división etno-racial y el separatismo socio-sexual. Todo ello inserto en la violencia histórico-estructural.

No pretendo realizar una historiografía del feminismo en América Latina y el Caribe, de lo que se trata es, identificar en qué espacio coyuntural, se encuentran y entran en diálogo el feminismo activista-académico urbano en Oaxaca con los procesos de acción social de las mujeres originarias en las comunidades rurales en el Istmo de Tehuantepec y la Sierra Norte. Además de interesarme en la función que jugó las diversas corrientes de pensamientos para dotarle de contenido ideológico al género, la ciudadanía y la comunidad.

La década de los sesenta ha sido crucial para el movimiento global en las feministas porque cuestionan las prácticas patriarcales, colonialistas, segregacionistas que se criticaron dentro de los movimientos sociales. Regresar al método materialista de Karl Marx será el trabajo del enfoque feminista desde la filosofía, el psicoanálisis, la literatura, la historia, la antropología y la sociología (Moore, 2009; Castañeda, 2012: 33-49; Hernández y Suárez, 2008).

En Estados Unidos, la antropóloga Gayle Rubin (1975), producirá una definición de organización política denominada “sexo/género”, releyendo a los clásicos del materialismo histórico (Marx-Engel, Mauss-Lévi-Strauss, Freud-Lacan), aduciendo que son un “conjunto de disposiciones por el cual la materia prima biológica del sexo y la procreación humana son conformadas por la intervención humana y social y satisfechas en una forma convencional” (Rubin, 1975: 6). El sistema sexo/género, expone,

empíricamente, las diversas formas que adquiere la opresión de las mujeres en los mundos sexuales como “producto de las relaciones sociales que la organizan” (Rubin, 1975: 8) y controlan.

El revolucionario texto de Gayle Rubin se ha vuelto un referente para las teóricas políticas y los movimientos sociales de mujeres y no mujeres interesadas en indagar en la raíz histórica de la opresión de las mujeres. En él se centra la práctica del sexismo en los movimientos de izquierda tendientes al socialismo porque excluyen y discriminan el análisis del sistema sexo/género.

En contextos de producción capitalista avanzada, estas luchas de clases, en la década de los sesenta y setentas, con la experiencia de las feministas anglosajonas en las familias, en las fábricas, en la iglesia y en las universidades, se evidenciarán las profundas opresiones de las mujeres trabajadoras, así como aquellas no remuneradas situadas en el espacio doméstico.

El desmantelamiento del psicoanálisis masculino, será una de las grandes aportaciones de las feministas, pues comprueban cómo la “cultura fálica” funciona instrumentalmente para la domesticación y coacción femenina. Este aparato coercitivo será el que legitime social y legalmente la posesión de los varones sobre las mujeres. Por eso, subraya Gayle Rubin (1975) “el objetivo del movimiento de mujeres y homosexuales es desmantelar el aparato de coerción sexual, se ha hecho necesaria una crítica al psicoanálisis” (Rubin , 1975: 19).

Tocará a la historiadora Joan Sott entrelazar el análisis entre género y poder. El género, en el territorio del gobierno y la formación de los Estados-nación, significa “fuente primaria de las relaciones de poder [ya que] estructura la precepción y la organización concreta y simbólica de toda la vida social” (Scott; en Lamas, 1996: 265-

302). La producción de ideas serán estas fuentes de legitimación del cuerpo sexuado, basados en construcciones culturales y relaciones sociales de poder que dan “formas [hegemónicas] a las identidades subjetivas femeninas y masculinas”(Scott; en Lamas, 1996: 265- 302).

El observar las posiciones binarias –masculinos y femeninas- en el proceso de formación social del género, será el mecanismo estratégico para identificar las fuentes enunciativas del poder; “cuestionar o alterar cualquiera de sus aspectos amenaza a la totalidad del sistema” (Scott; en Lamas, 1996: 265- 302). De ahí que urge accionar políticamente a fin de exigir su reorganización en el contexto social y jurídico. La importancia de las políticas feministas en Estados Unidos, ya no sólo ponen atención en la redefinición del género, y su reestructuración “en conjunción con una visión de igualdad política y social que comprende no sólo el sexo, sino también la clase y la raza” (Scott; en Lamas, 1996: 36).

El género, en este sentido, se nos impone a través de la división social del trabajo doméstico y profesional, la construcción civil del matrimonio, el sistema de parentesco, la familia, así como la producción femenina y masculina de la sexualidad. La subordinación social y jurídica de la feminidad estará sujeta a la producción organizativa y controlada por el poder masculino.

Una de las aportaciones derivadas del pensamiento anglosajón y francés vendrá de la feminista mexicana Marta Lamas (2000) quien introduce en la identidad *inconsciente* del sujeto *la diferencia sexual* como producto “no sólo de papeles y prescripciones sociales sino el imaginario de lo que significa ser mujer o ser hombre,

por lo tanto no puede ser situada en el mismo nivel del género” (Lamas: enero-abril 2000: 88)¹⁴.

La generación de militantes feministas cuyas preocupaciones comunes nos heredaron pensamientos dentro de las organizaciones políticas y la academia. Ya no quieren ser utilizadas para distribuir panfletos, desean arrebatarse la palabra a la dominación masculina. En Francia, la feminista Christine Delfi (2010), cuestionará al sociólogo Pierre Bordieu (1998) porque desconoce la literatura de las mujeres militantes en el activismo de lucha de los derechos de las mujeres¹⁵. También surgen nuevas subalternidades en Europa, serán las hijas de la generación de migrantes, las empleadas domésticas, las trabajadoras sexuales, las irregulares, es decir, mujeres que no cuentan con la legalidad de pertenecer en estos países que concentran el mayor número de poder económico.

Desde un punto de vista materialista y decolonial, Houria Bouteldja (24/06/2013), miembro del Partido de los Indígenas de la República (PIR) en Francia, recupera de la lucha de las mujeres de “color”, chicanas, india-americanas, asiático-

¹⁴ Merece una anotación la distinción psicoanalítica diferencial que realiza Marta Lamas para comprender la distinción entre género y diferencia sexual. De acuerdo a su lectura, el psicoanálisis norteamericano, aplicado más en América Latina, se preocupa por la producción de la persona configurando “la historia de su propia infancia, por las relaciones del pasado, del presente dentro su la familia y fuera de ella. Para ellas, la diferencia sexual se reduce a las diferencias del sexo y su concepción de lo psíquico las lleva a considerar las relaciones sociales de un modo más simplistas como si el principio de igualdad fuera a modificar el estatuto de lo psíquico [...] Por su parte, las feministas influidas por el psicoanálisis lacaniano [francés] consideran que la determinación sexual está en el inconsciente, vinculada a un proceso imaginario, o sea, construido por cada sujeto” (Lamas, enero-abril: 90 y 91)

¹⁵ La autora se refiere al libro la dominación masculina (1998) de Pierre Bordieu. Incluso, otras feministas adscritas a las teorías queer, como Judith Butler a quien le dedica un capítulo de un libro (Delphy, 2010: 81 y 82).

americanas (Hooks, Sandoval, 2004; Lugones, 2005: 61-76) ¹⁶ para visibilizar la articulación de múltiples opresiones al interior de las organizaciones políticas.

En el contexto de los hijos migrantes franceses, mujeres árabes, negros y musulmanes [y latinoamericanas], el género adquiere doble opresión del patriarcado “el [control del] blanco a través de las instituciones y el poder, así como de los indígenas a través de los mantenimientos y/o recomposición de las estructuras patriarcales tradicionales” (Bouteldja, 24/06/2013) (la traducción es mía). A la dominación masculina de género y clase social, se suman opresiones cruzadas de carácter raciales-étnicos en Estados Unidos, Francia, África, así como en América Latina y el Caribe; orientadas a la reivindicación de la autonomía política.

De la misma manera que se había enunciado un racismo histórico-estructural en América Latina, Houria Bouteldja, expresa la “emergencia y/o desarrollo de una nueva conciencia en Europa donde el racismo es claramente analizado como un factor estructurante y del feminismo blanco y de la condición de las mujeres de color” (Bouteldja, 24/06/2013). Así como los hombres campesinos indígenas en México por ejemplo, en el caso de los indígenas postcoloniales en Francia “no tiene ningún poder: ni político, ni económico, ni simbólico”(Bouteldja, 24/06/2013) producto de la expansión colonialista y del doble patriarcado. Una vez identificado las opresiones múltiples, como el sexismo, el clasismo, la discriminación y el racismo, hay que articular las luchas “anti-racistas”.

¹⁶ Las feministas chicanas están cerca de las feministas indígenas, porque provienen principalmente de familias pobres y son parte de una cultura de la resistencia en los Estados Unidos. También están en la búsqueda de su orgullo ancestral, pero puede ser que su indigenismo idealizado no encaje con las mujeres indígenas. Las chicanas podrían retroalimentar al feminismo mexicano con de sus reinterpretaciones simbólicas, pero debido a que posicionamiento social es tan diferente a lo que tenemos en México que no parece posible. La renovación de los símbolos religiosos femeninos –como la Virgen de Guadalupe en los Estados Unidos- por ejemplo, no es tan importante para ninguno de los feminismos en práctica ahora en México (Shi, Marcos, Nnemeka et al; 1999: 15)

El trazo entre género y raza, en el contexto francés, nos regresa a nuestra principal preocupación a desarrollar en el presente proyecto doctoral puesto que se asemeja a poner en disputa las adaptaciones históricas y culturales de formarse las normas legales, el intelectual, las mujeres, la comunidad y el control del Estado. Es describir y analizar las estrategias “propias en el interior de las comunidades dominadas racialmente en vista de salvar la coexistencia comunitaria y de preservar las libertades individuales, es decir, conjuntando los equilibrios e **integrando la jerarquía** entre el enemigo principal [la cultura dominante-mestiza-blanca] y el enemigo secundario [los indígenas]” (Bouteldja, 24/06/2013). Las mujeres indígenas se reapropian de las identidades múltiples para enfrentar este cruce de violencias ejercidas moral y políticamente (Segato, 2003) por la triple cultura patriarcal.

En este sentido, me pregunto ¿Cuál es el proceso socio-histórico que crean estas redes de solidaridad a través del encuentro de las prácticas discursivas feministas y las formas de organización comunitaria en los pueblos originarios en Oaxaca? ¿Qué significado adquiere el movimiento de mujeres en la década de los sesenta para construirse un discurso feminista para dotarle de contenido ideológico a los procesos de participación comunitaria en los espacios territoriales rurales en Oaxaca?

¿Cómo se articula las identidades diferenciales múltiples con las diversas formas de manifestarse las ciudadanías en o al margen social del Estado? ¿Cómo contribuye la organización de las mujeres originarias en Oaxaca a las propuestas de políticas de solidaridad cuyo espacio de conflicto se inserta en el discurso de la modernidad jurídica y las prácticas culturales herederas de la colonia?

¿Qué valores culturales recrean las diferencias de género, de etnicidad y de clase social en el encuentro, diálogo y crítica entre el feminismo y los procesos organizativos

en las comunidades originarias? ¿Cómo las prácticas organizativas de las mujeres originarias forman discursos de resistencia cultural a través del sentido político de lo común?

¿Qué mecanismos de acción política ponen en marcha las mujeres originarias para acceder a los diversos espacios de poder, y cómo se produce en este contexto la resistencia cultural por medio de las exigencias de la autonomía y libre determinación de los pueblos originarios? ¿Qué conflictos genera esta producción de la resistencia cultural frente al modelo económico neoliberal? ¿Cómo actúa el Estado ante estas voces silenciadas por las múltiples opresiones patriarcales?

Finalmente, en el contexto del discurso jurídico de la multiculturalidad oaxaqueña, ¿A qué se enfrentan las mujeres cuando denuncian los límites de organización jurídica? Estas fueron las preguntas introductorias que aproximan en reconstruir una propuesta que estableciera el diálogo y el debate entre los precedentes teóricos que interrelacionan el género, la etnicidad, la clase social y la sexualidad dentro de la diversidad cultural y complejidad social de Oaxaca.

IV. Metodología.

4.1 Encuentros, diálogos, conflictos, críticas y contradicciones en el trabajo de campo.

My “method” is not fixed . . . it is based on what I
read and how it affects me, that is, on
the surprise that comes from reading something that compels
you to read differently....I therefore have no method, since every work
suggests a new approach.

Las entrevistas se realizaron de junio de 2008 a mayo de 2013. Regresar al pueblo de origen y conversar con familiares me facilitó reconstruir parte de la memoria histórica en la formación de las identidades culturales en el Istmo de Tehuantepec. El trabajo como periodista ayudó significativamente dado que fue un referente de las observaciones participativas en las movilizaciones sociales del 2006.

En el presente ejercicio reflexivo pongo en diálogo una serie de técnicas para el abordaje de la investigación: entrevistas, historias de vida, conversaciones abiertas que dan sustento a la descripción etnográfica y observación. Los perfiles etno-biográficos, por ejemplo, apuntan en dirección de testimonios que entran en diálogo con los referentes históricos para poder decir que los “subalternos podemos hablar”.

Debido a los preceptos situados de las identidades en cada uno de los anclajes culturales donde realicé el trabajo de campo, reconozco que no fue fácil el encuentro con las mujeres entrevistadas. No sé si opté por una estrategia para acceder a las entrevistas. En ocasiones, presentarme como estudiante en el extranjero me abría o cerraba las puertas de las comunidades o las personas con quienes interactué. En algunas comunidades se mantiene el registro histórico de la herencia del colonialismo en Oaxaca, por lo que decir la procedencia de la universidad española implicaba una carga de prejuicios. Cuando asumía mi “mexicanidad”, igual se buscó situarse en un campo geográfico determinado.

Entonces, este proyecto de investigación se adscribe a un de-situar del conocimiento debido a las movilidades constantes del investigador: Madrid, Toulouse,

¹⁷ Sandoval Chela (2000) *Methodology of the Oppressed* Estados Unidos Theory out of Bounds Volume 18 University of Minnesota Press

París, Ciudad de Oaxaca, Santa María Yavesía y Santa María Tlahuitoltepec. Aprendía y des-aprendía los códigos culturales, modos de socializar y de pronunciarme lingüísticamente.

En las dos comunidades donde hice trabajo de campo fueron estancias de un mes y dos meses en los dos años que duró la maestría; cuatro meses y ocho meses en los cinco del doctorado. En Santa María Yavesía fui un estudiante que recopilaba entrevistas para “su” proyecto doctoral. Durante los meses que permanecí en la comunidad, identifiqué otros problemas de carácter jurídico, como el caso de la lucha por la independencia territorial, la creación de un proyecto ecoturístico, o demandas jurídicas en contra de la que entonces era presidenta municipal. Esto me generó serios cuestionamientos sobre mi implicación en los problemas de la comunidad.

La observación participante se originó a través de la asistencia a la realización de labores colectivas por hombres y por mujeres (el tequio, trabajo no remunerado en servicio a la comunidad). Por las tardes, acudía a apoyar a los varones encargados del desempeño de cargos; por las tarde, hacía lo propio con las mujeres en el Centro de Salud o el Centro de Pre-escolar, espacios de sociabilidad donde las mujeres realizaban sus cargos.

Si bien en los espacios urbanos, no sentía la interpelación diferencial por ser hombre, el status socio-profesional, facilitó el encuentro con las mujeres. Mis propios prejuicios fueron cuestionados para no reducir una lectura “exótica” de las mujeres y la cultura de origen.

En Santa María Tlahuitoltepec, el desafío tendría una magnitud triple porque será donde me cuestionara mi identidad étnica y de clase social. Como me comentó un colega, el reto sería no reducir la elaboración de mi discurso “antropológico” a

“indígena que coloniza indígena”. Estas palabras resonaron en mis oídos porque involucra la barrera del desconocimiento del idioma ayuukj, las relaciones de sociabilidad y las prácticas culturales-religiosas.

La puerta que me abrieron las personas que trabajan en el proyecto educativo en la Universidad Comunal del Cempoaltepetl, fue desaprender el discurso del feminismo urbano. Efectivamente, las palabras de “indígena que coloniza indígena” poseía mayor significado frente a otra manera de aprender basada en la práctica filosófica del *Wejën Kajën* (Tierra-vida, Trabajo-Tequio, Humano-pueblo) (Vargas: 2013) en relaciones sociales, culturales, filosóficas y religiosas diferentes.

Además de considerar que durante el trabajo de campo se ponen en marcha “categorías, ritos y convenciones [sociales] según la generación, el género o la etnicidad” tomando en cuenta las políticas de la “sexualidad” (Céfaï; en Céfaï, 2003:560) [traducción mía]. En el área socio-geográfico de estudios fue que encontré la definición de identidades múltiples y el replanteamiento de las “categorías analíticas” puestas en cuestión en las entrevistas realizadas.

Esto me obligó adaptarme en los diferentes contextos culturales donde me movía, des-aprendiendo las formas cognitivas cómo se forman las clases sociales a partir de las relaciones de poder en el género, la influencia que tiene la edad para producir o no el sentido estratégico de la “etnicidad” y el espacio legal que ocupa la nacionalidad. En esta investigación se reconoce el limitante de la penetración al pensamiento ayuukj la cual enriquecería complejizar la descripción y el análisis del proceso de organización y participación de las mujeres en la vida comunitaria.

En Santa María Tlahuitoltepec me pasó lo que Cefaï (2003) denomina la atracción del “color de piel”; pues al ser uno de los marcadores de “reconocimiento

extremadamente fuerte en situaciones sociales de *etnización*, las identidades pasan por un proceso histórico de racialización que bien puede emplearse para las acción social de reivindicar los derechos étnicos, o en su caso, como una arma” (Céfaï, en Céfaï, 2003:560) (la traducción es mía).

La construcción histórica del yo en referencia a mis interlocutoras pasa por cuestionar la formación de identidad genérica-étnica, y el posicionamiento de clase social. Aunque tenemos elementos comunes en términos del *status* de clase social, la procedencia de una “universidad” extranjera, implicó una diferenciación de poder en relación a las personas entrevistadas. Principalmente dirigidas a las mujeres de origen rural.

Uno de los actos acontecidos en el trabajo de campo, será comprender la relación social que se establece entre hombres y mujeres originarias de la comunidad y las personas provenientes del *exterior*, lo cual determina la diferenciación en la identidad genérica, étnica y de clase social.

Para ejemplificar lo anterior, será la relación en el campo social entre yo y una estudiante de origen alemán cuya tez blanca y ojos claros dotaban de mayor reconocimiento en la comunidad, siendo más receptivos en el momento de acceso al diálogo con las personas, principalmente entre los hombres. Resulta más fácil para una mujer externa a la comunidad desenvolverse en el campo social tomando en cuenta la representación diferencial de un sujeto masculino racialmente próximo a los “nativos” de la comunidad. En el mismo sentido, la invitación que hiciera a una trapecista en el contexto de las fiestas patronales. Es decir, la población es más receptiva, en este sentido, hacia mujeres cuyos orígenes representan la *performatividad* figurativa

identificado a su género “blanco” debido a las atribuciones físicas que los dispositivos colonialistas de los medios visuales incorporan en sus mapas mentales.

La “academia”, en ocasiones, aborda desde la *victimización* la representación discursiva de los “pueblos originarios” sin considerar el racismo y la discriminación *interiorizado* por los dispositivos de poder que el Estado integra en las estructuras internas de las comunidades en el proceso de modernización. Por eso resulta importante analizar la construcción en los imaginarios sociales del sexismo, el clasismo, racismo, y la discriminación en las relaciones inter-étnicas en Oaxaca, y no sólo quedarse en el discurso “victimizante” de los pueblos originarios ya que ellos también ejercen acciones de dominación política en un nivel diferente al impuesto por Estado.

Al seguir la línea del antropólogo John Beverley (1982) en torno a la construcción de la veracidad de las historias poniendo el acento en el testimonio como método de producción literaria. John Beverley recupera la obra de Elizabeth Burgos (1982), “Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia” para compararlo con el discurso académico del antropólogo David Stoll (2002) poniendo énfasis en la “autenticidad” del testimonio de la Premio Nobel de la Paz, Rigoberta Menchú (mujer maya guatemalteca).

Apelo, en este sentido, hacia una autocrítica de la “razón académica” porque, como expresa John Beverley “el conocimiento académico no es *la* verdad, sino *una forma* de verdad, entre muchas otras, que ha alimentado procesos de emancipación e ilustración, pero que también ha sido engendrada y deformada por una tradición de servicios a las clases dominantes y al poder institucional” (Beverley, marzo-abril de 2010:112)

De modo que el considerar el contexto cultural e histórico de cada proceso de reivindicación de la identidad de género, de etnicidad y de clase social en las mujeres entrevistadas fueron primordiales para conversar, acerca de las individualidades y colectividades, y “cómo son construidas las subjetividades, la familia, el tiempo y el espacio” para saber leer las diferencias que se manifiestan en el ser mujer originaria y las acciones reflexivas que producen redes solidarias en poder de resistir a la fase neo-integracionista del Estado multicultural neoliberal oaxaqueño.

El acompañamiento en las bebidas del café, el mezcal, la comida, la recolección de basura, la presidencia municipal, los bailes, viajes, la cámara de diputados, foros de encuentros como el de Mujeres Indígenas y Afrodescendientes (Ciudad de Oaxaca, 2012), así como el Octavo Encuentro Regional de Mujeres Mixes (2013) en San Pedro y San Pablo Ayutla organizado este último por las organizaciones civiles Servicios de los Pueblos Mixes, A.C y Consorcio para el Diálogo Parlamentario y la Equidad Oaxaca (CPDPE), facilitaron considerablemente la reunión de la información. Cualquier lugar era propicio para hablar y volver a entrevistarlas.

4.2 Mujeres se nombran en multiplicidad. Estructura de la investigación.

En este panorama esquemático y general, llaman la atención los siguientes factores:

a). Las identidades, las ciudadanías múltiples y la génesis del “ventriloquismo” feminista en el movimiento indígena oaxaqueño (1968-1980) facilitan la comprensión de las relaciones sociales de género y ciudadanía en las comunidades rurales. En este proceso, la emergencia de la palabra de la mujer originaria cobra importancia

ejemplificado a través de la organización política de la Coalición Obrera Campesina Estudiantil del Istmo de Tehuantepec (COCEI);

b). La introducción del multiculturalismo en Oaxaca mediante la organización legal de las identidades diferenciadas que apelan en separar la ciudadanía liberal vs ciudadanía étnica. Los candados legales, sostengo, originan las autonomías condicionadas que limitan el ejercicio de prácticas democráticas incluyentes en la construcción de una política en común basado en encuentros, alianzas, críticas, debate, respeto, reconocimiento y cuidados desde la propuesta de las mujeres originarias;

C). Contextualizar, el proceso socio-histórico del proyecto político del indigenismo que impuso una cultura hegemónica del mestizaje para “mexicanizar” a los pueblos indígenas en el Estado-nacional. Doy cuenta del modelo de ciudadanía liberal que introduce el discurso de la autonomía, las transformaciones sociales en las relaciones de género derivadas de los efectos en la economía global, el deseo de participación de las mujeres, el reconocimiento social, la política de solidaridad, las ciudadanías múltiples que emergen de este proceso socio-histórico; finalmente, el nombramiento y desafíos de ser presidenta municipal.

D). Expongo cómo se reapropia el discurso de la política de la identidad a través de recreación de la misma. Para ello, describo y analizo diferentes formas de ser mujer, la influencia de la migración, la iglesia y la educación para la reapropiación de la identidad, la diferencia y el reconocimiento social y legal. Identifico aquellas transgresiones en las relaciones sociales de género que rompen con prácticas culturales que las sitúan en el espacio subjetivo de la victimización para dotarle de significado político de continuidad a través del reconocimiento legal. Finalmente, me detengo en desplazar la palabra a la primera mujer que fue nombrada presidenta municipal

permitiéndome contextualizar cómo se construye las reivindicaciones de autonomía y libre determinación que marcaron el debate en la década de los noventa en América Latina.

e). El festejo del nombramiento de la primera mujer indígena en la Cámara de Diputados del Estado de Oaxaca en el 2010, anuncia la reconciliación y consolidación del Estado multicultural neoliberal en Oaxaca. Contextualizo este proceso a través del caso de Eufrosina Cruz Mendoza y dos presidentas municipales que fueron nombradas en su comunidad de origen. La política de la identidad, afirmo, entra en su fase del discurso liberal donde los pueblos indígenas atraviesan una nueva faceta neo-indigenista neoliberal en conflicto por la violencia estructural que practica el Estado.

**Descripción histórico-económica en dos
comunidades de Oaxaca:**

1.1 Introducción a la Antropología Política del Género

Más allá en asumir la subordinación de las mujeres y hombres a la dominación masculina de las estructuras económicas de poder del gobierno colonial, considero contextualizar la formación de las sociedades que fueron seleccionadas en el presente proyecto doctoral tomando en cuenta la organización de las fuerzas de explotación que legitiman la diferenciación étnica y la división socio-sexual del trabajo en el proceso de construcción del Estado-nacional mexicano. Un proyecto colonialista que negó y anuló el reconocimiento social y legal de las prácticas políticos-religiosas que se practicaban los pueblos indígenas antes de llegar los europeos a tierras Americanas.

La producción del discurso legal por parte del Estado, ocupa un papel central que debe ser históricamente analizado con el objetivo de “poner el acento sobre la imbricación de lo político y otras dimensiones sociales” (Abèles, 2005: 11) en la organización de los modos de producir las normas culturales y tradicionales que explican las relaciones sociales de poder en comunidades nativas concretas.

La antropología del Estado propuesta por el Marc Abélès para abordar la complejidad del objeto político imbricado en sociedades sin Estados nos ayuda a comprender esta relación desigual entre el discurso de poder del “otro” no occidental inventado, y la producción subjetiva históricamente adoptada por la Revolución Industrial en Inglaterra, la Revolución Francesa, la Revolución Rusa y la Revolución en Estados Unidos.

En el caso que me ocupa, las mujeres indígenas oaxaqueñas, esta invención del poder discursivo donde ellas están siendo dominadas por la representación del nacionalismo burgués, reproducen el modelo democrático de representatividad elitista (Pouchepadass, 2000), excluyendo a la subalternidad. Durante la emergencia de las

voces de las mujeres, esta representación de la indígena pobre se deviene ese “ser el ‘otro’ frente a una cultura [mestiza] dominante [la cual] supone vivir en un universo bifurcado de significación” (Patt, 1996: 6).

Aunque claro, tendremos en 1857 al primer Presidente de México de origen zapoteca de la Región de la Sierra Norte, Benito Juárez, quien lideró la producción de la Constitución en México durante el periodo de Independencia. En el siglo XIX, Porfirio Díaz, de origen mixteco, ocupó durante 35 años la Presidencia de la República, y protagonizaría el control militar y dictatorial en el periodo que duró la Revolución Mexicana.

La antropología política nos aporta significativas interpretaciones cuando realiza un recorrido histórico en torno a la influencia de la filosofía política “occidental”, como fue el caso del positivismo francés, en la construcción de símbolos nacionales y los ritos políticos para legitimar una forma de representatividad de carácter liberal. Al mismo tiempo, dicha disciplina científica, arroja ciertos indicios sobre la influencia del poder hegemónico concentrado en la producción del pensamiento mestizo (Gruzinski, 2000) para legitimar la fabricación social y económica del sistema político en Oaxaca.

En este pensamiento mestizo, no sólo interviene en la creación de obras pictóricas, simbologías culturales y políticas, así como la producción materializada de ideas. También incluye, acciones institucionalizadas que moldean una “cultura de códigos [que condiciona los] comportamientos humanos” (Abélès, 2005: 135) [la traducción es mía].

Nuevamente el ejercicio del poder en tanto que acción legal excluye diferenciaciones que coexisten en espacios socio-geográficos rurales. No obstante, las comunidades indígenas, al ocupar históricamente estos espacios socio-rurales, no fueron

sujetos pasivos durante la imposición de los procesos legales, sociales y económicos que amplió el proyecto colonial europeo-estadounidense. El tema no ha sido en términos de la formación de clases sociales en las comunidades de origen indígena de las zonas rurales en Oaxaca, sino la ocupación del cuerpo de las mujeres indias por parte del Estado para parir a la nueva patria nacionalista.

De ahí, mi propuesta de construir un pensamiento multidisciplinario que tenga como referencia la formación histórica de la comunidad política (Abélès, 2005; Balandier, 1969), tomando en cuenta la “génesis de la opresión de las mujeres” (Rubin, 1996: 4) para identificar en qué momento se producen y se legitiman la dominación de la cultura patriarcal, y de esta manera, la representación política de los Grandres Hombres (Godelier, 2005).

Para contextualizar culturalmente la formación del poder político en los dos sistemas de organización político-religioso del Estado multicultural oaxaqueño contemporáneo, resulta importante sostenerme en las descripciones de la vida política de nuestros “interlocutores autóctonos” (Abélès, 2005).

La Antropología Política del Género, arroja indicios de una propuesta teórico-metodológica que brinde las herramientas sobre los espacios de acciones reflexivas que analicen y describan la formación económica diferencial en base a la raza, la clase, la sexualidad, la etnia, la capacidad, la religión, las creencias, así como las maneras diversas de sentirse mujeres. Indagar en esos espacios de acciones reflexivas donde “el ‘otro’ [subalterno] tiene que sacar de sí su propio Yo” (Patt, 1996: 10).

1.2 La dominación económica del poder masculino.

En este ejercicio reflexivo abordo el análisis de las relaciones de poder en el proceso socio-histórico de la configuración del Estado en su carácter jurídico multicultural, deteniéndome en contextualizar los modos de producción que posibilitan la reproducción de las prácticas culturales en las comunidades circunstancialmente seleccionadas para este proyecto doctoral. Esto me permite, comprender: las dinámicas coyunturales en las transformaciones políticas que constituyen los seres masculinos y los seres femeninos en sociedades comunitarias concretas, así como los mecanismos de acción cultural para recrear la identidad étnica derivado del modelo económico neoliberal mexicano.

En la línea del antropólogo Maurice Godelièr (2005) me interesa describir “los mecanismos [históricos] y las ideas que organizan y justifican entre ellos [y ellas] el dominio masculino” (Godelièr, 2005: 8), y los recursos materiales y simbólicos que visibilizan el empoderamiento de las Grandes Mujeres incluidas en la lucha por la autonomía y la libre determinación de los pueblos indígenas en Oaxaca.

La “formación económica” de las comunidades analizadas en su proceso socio-históricos, observamos que pese a las rebeliones indias en contra de la producción capitalista impuestas durante el régimen colonial, las cuales se reproducen en la Independencia de México en el siglo XVIII, y se refuerzan posterior a la Revolución Mexicana a inicios del siglo XX; y producen conflicto con el neoliberalismo del siglo XXI; subsisten en las comunidades de origen campesino indígenas en Oaxaca, “relaciones de producción precapitalistas fundadas en la pequeña propiedad privada

parcelaria o incluso en relaciones de producción de tipo feudal y de tipo comunitario” (Godelier; en Godolier 1974: 283).

El neoliberalismo introducirá esta noción de división social económica al interior de las comunidades, reorganizando sus propias estructuras políticas y redefiniendo el significado de cultura, ceremonias y ritos. Considerando que impacta fuertemente a las transformaciones en las relaciones sociales de poder entre hombres y mujeres. En este contexto se evidencia las diversas formas de violencia. Desde el carácter moral, psicológico, físico, socio-legal y económica ejercido por la estructura de la dominación masculino-céntrico. Es decir, el poder gestionado, administrado y controlado por el Estado: el caso de la figura legal en las propiedades parcelarias comunales.

Estas afirmaciones en las relaciones de poder que se concentran en el Estado, se comprende mejor cuando abordamos, la formación económica en dos comunidades indígenas de Oaxaca: Santa María Yavesía y Santa María Tlahuitoltepec (Oaxaca, México). La modernización de los aparatos ideológicos del Estado necesitó de la imposición del modelo político colonial, como lo fue el ayuntamiento, para dominar a los pueblos indígenas a través del discurso socio-burocrático. Pasamos de sociedades sin clases a socio-comunidades estratificadas económicamente donde el sentido de pertenencia territorial produce en las mujeres y los hombres campesinos indígenas, sujetos políticos explotados por el capitalismo.

Durante este proceso socio-histórico, consideramos que el espacio político del ayuntamiento colonial concretó “varios modos de producción articulados” a la dependencia económica de la mujer hacia la dominación del poder masculino.

El breve recorrido analítico en Santa María Yavesía y Santa María Tlahuitoltepec, abre pertinentes líneas de investigación que nos orienta a la formación de las clases sociales en las comunidades campesinas indígenas concretas en Oaxaca. Esto con el objetivo de identificar los mecanismos de acción política que resignifican las identidades femeninas para transgredir las normas morales y culturales de la dominación económica patriarcal. Esta transgresión involuntaria de las mujeres indígenas se da en respuesta a los riesgos permanentes de la “disolución de las sociedades comunitarias” (Godelier, 2005, 9) por la producción capitalista.

La disolución de las sociedades comunitarias en el contexto nacional, tiene como antecedente, las múltiples opresiones de hombres y mujeres en el proceso de proyecto expansionista del capitalismo colonial. Una expansión económica cuyas consecuencias ha situado a Oaxaca entre los tres primeros Estados de la República Mexicana más desiguales, junto a nuestros vecinos Estados de Chiapas y de Guerrero. La mala distribución económica nacional en estos espacios socio-geográficos va acompañada de acciones sociales y legales que incurren en discriminación, sexismo, clasismo y racismo como parte de los procesos históricos-estructurales que han formado a la sociedad burguesa y mestiza del nacionalismo mexicano.

El pensamiento mestizo nos ha servido de referente para comprender cómo históricamente se ha construido la concentración de la producción del conocimiento con lo cual se ha ido reproduciendo la subordinación de las mujeres y pueblos indígenas. La educación significa, en parte, este marcado diferencial económicamente entre el intelectual letrado y el subalterno no letrado. Esto no se limita a la formación de los intelectuales en los espacios urbanos, como observamos en las mujeres no indígenas, sino en los espacios socio-comunitarios donde las mujeres indígenas cuestionan esta

anulación de la producción del conocimiento y saberes abordado críticamente el por qué “su desaparición en la historia” (Godelier; en Godolier 1974:289).

La concentración de la producción de la economía tiene una significación en la dominación del poder no sólo en su carácter masculino-centrista, sino también involucra a la hegemonía cultural que históricamente valida la estructura diferencial en torno a múltiples formas de ser mujer en Oaxaca. Algo que descubrí involuntariamente durante el proceso de elaboración de esta tesis doctoral ha sido cómo se fueron desconcentrando diversos modos de producción de conocimientos y saberes desmitificando los espacios duales: urbano versus socio-comunitario. Tanto realizar un intento de comparativo en estas dos comunidades en contexto de formación económica, como también las trayectorias de vidas y mecanismos estratégicos de acción política de las mujeres para saltar a los espacios de poder institucional.

En la reproducción de las prácticas político-religiosas, existe una fuente de poder de dominación diferencial enmarcado en la recreación del conocimiento científico, lo que condiciona la participación de las mujeres en la recreación de las identidades múltiples. De ahí que las mujeres indígenas ocupen el espacio de subordinación frente a la producción capitalista dominado por el poder económico masculino centrado del pensamiento del mestizo letrado.

Desde el enfoque de la Antropología Económica, Maurice Godelier (1974), regresa a una de las tesis centrales de Marx dejando claro la diferencia en los modos de producción no necesariamente capitalistas. Él observa en los Baruya de Nueva Guinea (Australia) que las ceremonias y los ritos, significan modos de producción para legitimar el poder masculino. La formación de Grandes Hombres entre los Baruya, nos enseña que “el modo de producción de la vida material condiciona en última estancia el

proceso de la vida social, política e intelectual en general” (Godelier; en Godolier 1974:295). No obstante, el autor no cuestiona, incluso, esta concentración del poder del conocimiento y los saberes por parte del poder masculino, quien ha tenido el privilegio de incursionar en la reproducción del capitalismo del conocimiento.

Para los originarios zapotecas y ayuukj de la Sierra Norte de Oaxaca, estos “procesos de vida social e intelectual” producen diferencias económicas en el interior de las comunidades derivando en la reproducción de “los modos de producción de la vida material” (Godolier, 1974: 304), siendo el campo social educativo y jurídico, el punto de diferenciación desigual, de conflictivo y de negociación. Tanto para hombres, como para mujeres campesinas indígenas y no indígenas campesinas.

Notaremos que la escuela será el espacio de poder dominado por la masculinidad y feminidad de la cultura mestiza. Por eso resulta importante, descifrar el enigma que encierra las identidades femeninas en el discurso de las estadísticas oficiales ya que nos acercan a analizar en concreto, la economía en sociedades específicas.

1.3 Recolonización económica socio-comunitaria

La subordinación que mantienen la hegemonía de la cultura mestiza y el modelo económico neoliberal impondría la producción de mano de obra, y la recolonización en las zonas rurales con el objetivo de desestructurar el sentido comunal y crear dependencia en las normas de la arquitectura jurídica. Serán en el proceso de formación del proyecto nación cómo se detectan las prácticas excluyentes del sexismo, el clasismo, el racismo y la discriminación hacia aquellos rasgos físicos y epistémicos que no responden al modelo hegemónico de la cultura mestiza letrada.

Cuando abordo la historia en las dos comunidades, nos damos cuenta sobre el impacto en las transformaciones políticas, económicas, religiosas, culturales y lingüística de los pueblos originarios posterior a la llegada de los europeos y los esclavos negros a territorio latinoamericano. De acuerdo al economista mexicano Sergio de la Peña (1975):

“La esclavitud era parte usual de la explotación del trabajo tanto en España como en las culturas prehispánicas americanas [...] El total de esclavos negros llegó a su máximo a mediados del siglo XVII –habían 35 mil esclavos negros-, para declinar hasta finales de la Colonia, cuando aún se contaban 10 mil, por ser ésta una forma de explotación de la mano de obra menos económicas que otras, como era el trabajo servil y el libre, incluyendo el creciente peonaje”. (De la Peña, 1975: 30)

En el caso de los pueblos amerindios en México, hacer un recorrido por la Colonia, la Independencia y la Revolución de 1910, me permitirá contextualizar “los modos de vida y de pensamiento de los [y las ayuujk]; en pocas palabras, sus identidades en conflicto” (Godelièr, *Cuadernos de Antropología Social* 2009, p: 20) y negociación.

Las comunidades seleccionadas fortuitamente se adscriben al análisis de los conceptos propuestos por los dos sociólogos mexicanos; Rodolfo Stavenhagen (1969) y Pablo González Casanova (1987) quienes refieren que el régimen colonial no se rompe con la Independencia ni la Revolución Mexicana. Todo lo contrario, la valiosa contribución en la noción de *colonialismo interno* nos ayuda a comprender el proceso de recolonizar las zonas rurales a través de las estructuras económicas en Oaxaca.

El accionar institucional del Estado, y el reforzamiento del modelo económico en las zonas rurales en Oaxaca, significa un fuerte golpe al nativo dado que pasa de ser el indio, posteriormente el campesino indígena, y con la ‘industrialización’ de campo social, el pequeño proletario al servicio del capitalismo. Poniéndose en riesgo el sentido político-legal en el territorio comunal. De esta manera se reproduce una dependencia administrativa político-electoral en manos de las clases dominantes quienes tienen mayores facilidades para acceder al gobierno central.

El colonialismo interno, abordado en el contexto de la independencia de las colonias en Asia y África de la década de los sesenta; en el caso mexicano, evidenciaría la *crisis de representatividad* política posterior a la Revolución Mexicana de 1910. Los casos de Santa María Yavesía, y Santa María Tlahuitoltepec respectivamente, nos muestran cómo en el interior de un Estado-nación se forman estas dependencias económicas-burocráticas cuya diferenciación marca las distinciones de las clases sociales. En el colonialismo interno, no sólo se observan diferenciaciones en torno a lo “urbano” y lo “rural”, la discriminación y el clasismo. También, el racismo y el sexismo.

En el plano democrático, el colonialismo interno en el caso oaxaqueño, no sólo nos aporta contextualizar las diferencias en la dependencia económica-burocrática del Gobierno del Estado del Gobierno Federal, incluso la dependencia en la gestión y control administrativa de las autonomías comunales.

En el Estado de Oaxaca, se habla más de una lengua diferente a la “nacional” (Stavenhagen, 1969; Casanova, 1987). Esta distinción etno-lingüística y económica será la acción política que funcione de resistencia por excelencia a los pueblos indígenas y

afrodescendientes pues expone la modernidad inacabada en México. Por tanto, la producción en el imaginario social del sentido político de la democracia.

Por eso el accionar de las mujeres y los hombres de los pueblos indígenas, nos muestran, una vez más, esta evidencia de modernidad inacabada en las zonas rurales ya que se presentan campos sociales de lucha por el poder del gobierno nacional. Ellas y ellos pasan de la inferiorización construida históricamente por el movimiento ideológico indigenista (Favre, 1996) hacia las luchas diversas que buscan transformar, ya no sólo el imaginario social, sino intervenir de modo “liberador” acciones práctico-reflexivas en contra de la demagogia estatal-populista.

1.4 Apuntes en las relaciones de poder genéricas: Educación, Salario y Salud.

De acuerdo a los datos recuperados por parte del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2008) del Índice de Desarrollo relativo al Género (IDG), las mujeres en Oaxaca tienen una tasa de alfabetización del 75.88 por ciento, en tanto que 86.97 para los hombres. El mencionado informe refiere que la “brecha educativa entre hombres y mujeres se ha reducido [pues] el promedio de escolaridad de la población de 15 años y más es de 6.0 para las mujeres y de 6.8 para los hombres” (INEGI, 2008: 4).

Destaca singularmente la brecha correspondiente al salario. En promedio, las mujeres ganan anualmente dos mil 275 dólares; los hombres 5 mil 801 cuya brecha representa el 39 por ciento (PNUD, 2006). En términos del derecho a la salud, las cifras son alertadoras pues en lo relativo al contexto nacional, Oaxaca ocupa el 74.2 por ciento lo cual representa 60 muertes por cien mil nacimientos a causa de “complicaciones del embarazo, el parto y el puerperio en la entidad” (INEGI, 2008: 3).

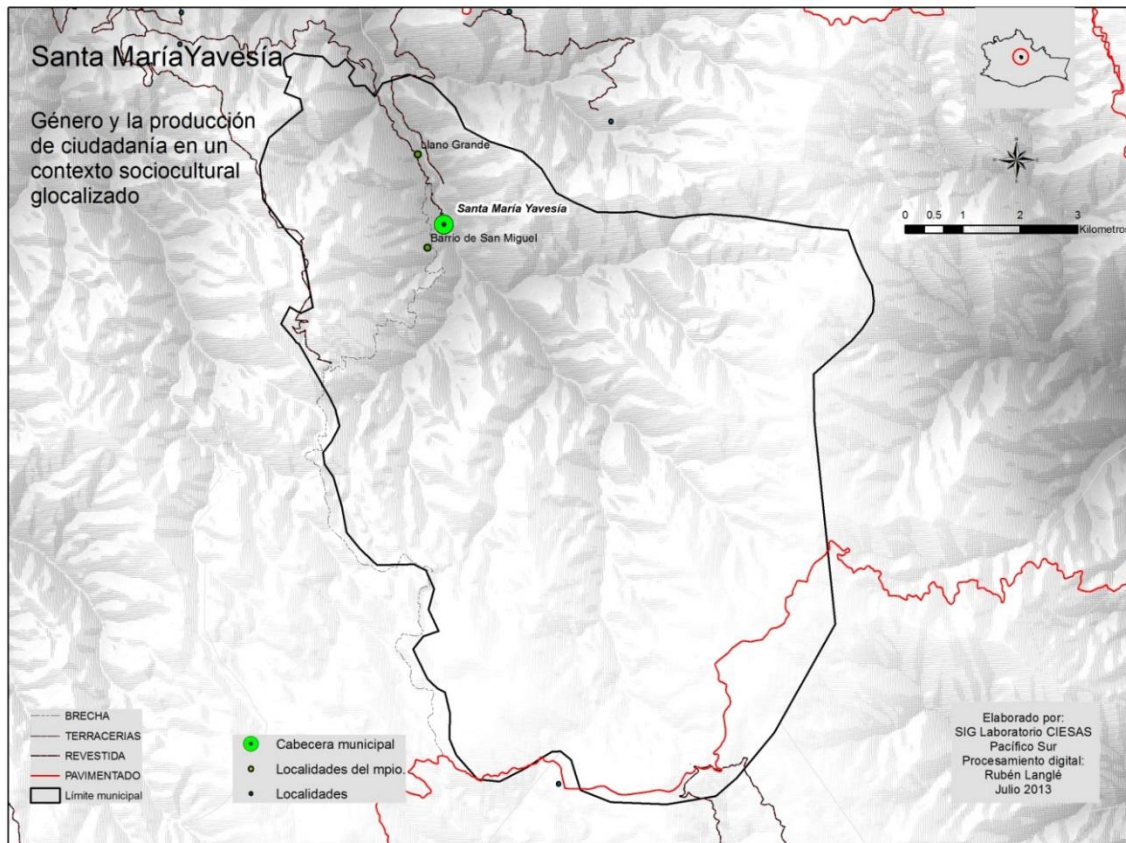
La participación de las mujeres oaxaqueñas en el mercado de trabajo es de 42.5 por ciento: “las mujeres siguen realizando la mayor parte del trabajo no remunerado, tanto del que realiza para el mercado, como el que comprende las actividades domésticas” (INEGI, 2008: 4). Significativo el resumen cuando se refiere a la relación de la violencia en la vida cotidiana en las mujeres, principalmente la significación de la violencia emocional (30 por ciento), la violencia económica (20 por ciento), la violencia física (12 por ciento), y la sexual (6.3 por ciento):

Cabe destacar que del total de mujeres de 15 años y más que declaró sufrir violencia, 92.2% padeció algún tipo de intimidación en el ámbito de su comunidad; de éstas, reportó abuso sexual casi una de cada tres. Aunque este último porcentaje está por debajo de la cifra nacional (41.9%), requiere de atención (INEGI, 2008: 6)

Para una mejor comprensión de estas cifras, es obligatorio realizar un rastreo histórico que nos permita ampliar el campo de análisis histórico tomando en consideración la desmitificación de una generalización de “la mujer” en singular y nombrarlo en términos de identidades múltiples por las características propias del lugar de origen y la edad, es decir, si reivindican o no el situar “étnico” en tanto que mecanismo estratégico de acción política

La herencia del colonialismo del siglo XVI trajo como consecuencia el despojo de tierras, recursos mineros, oro, la violencia simbólica, emocional, material y física en contra de los hombres y las mujeres indígenas a través de la imposición de un modelo económico patriarcal. Los sujetos *subalternos* es decir mujeres y hombres campesinas indígenas y afrodescendientes enfrentan con mayor dificultad acceder en buenos

términos a las normas jurídicas dado el estigma histórico que se ha construido en el imaginario social.



1.2.1 Breve reseña socio-demográfica en Santa María Yavesía:

Santa María Yavesía, se sitúa en la región de la Sierra Norte - conocida como Sierra Juárez- en la parte Sur-Oeste del Estado en Oaxaca. Posee una superficie territorial de aproximadamente 9 mil 140 hectáreas. En esta región nació el primer Presidente zapoteco: Benito Juárez, quien participó en la fundación de la actual república mexicana durante la lucha por la independencia. En 1858 se proclamara Presidente liberal.

La localidad pertenece al cuarto Distrito Electoral Federal y al tercer distrito electoral de Ixtlán de Juárez, municipio ubicado a 45 minutos (30 minutos sobre carretera asfáltica y 15 minutos de terracería). Cuenta con un sistema de educación de preescolar, primaria y secundaria.

De acuerdo al Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal (2010), Santa María Yavesía tiene un grado de desarrollo humano medio, lo que significa que la tasa de alfabetización cubre el 91.5 por ciento de la población, la asistencia escolar 66.4 por ciento. El ingreso per cápita anual en dólares 5, 286, tasa de mortalidad infantil es de 14.10 por ciento y el índice de salud de 0.90 por ciento

Yavesía, cuenta con una población de 448 habitantes, 248 mujeres y 200 hombres (INEGI, 2010). La principal fuente de producción es la siembra de maíz, nuez, frijol, trigo y durazno. Debido a la falta de asesoría técnica para la producción agrícola y la comercialización en los mercados de las comunidades vecinas, los habitantes optan por migrar hacia zonas urbanas.

Santa María Yavesía se encuentra a dos mil metros sobre el nivel del mar. Las faldas de los cerros están cubiertas por pinos, encinos, abies, alnus, flores silvestres, frutas y robles. El silencio de sus mañanas se rompe con el silbido de las aves, el ruido del río Shoo Ra que divide los barrios de San Miguel y el Barrio de la Asunción, así como el sonido estridente que escapan de las bocinas de los aparatos electrónicos que entonan canciones al ritmo de grupos musicales del Norte de México.

El vasto recurso natural de Yavesía colinda al Norte con el municipio de Santiago Xiacuí, al Este con Santiago Laxopa y al Sur con San Pedro y San Miguel Cajonos y al Oeste con San Miguel Amatlán y Santa Catarina Lachatao.

El nombre del lugar tiene como origen la estructura etnolingüística de los zapotecos o bane'zza (gente de las nubes) de la Sierra Juárez, Yaa (que significa palo o árbol) y Veddia (águila), quedando la traducción castellana: Palo o Árbol de águila. Este nombre se le adjudica porque en tiempos pasados existían árboles donde las águilas pernotaban en los márgenes del río que atraviesa la comunidad.

En 1997 la comunidad inició el proyecto de la crianza de truchas, cultivo de hongos, la instalación de tres invernaderos familiares y la promoción del ecoturismo. La población instaló, en 1999, una empresa comunal de purificación de agua, abriéndose camino a la comercialización en la región de la Sierra Norte y la distribución en la ciudad de Oaxaca. Sin embargo, ambos proyectos comunales no tuvieron éxito en la economía local debido al escaso apoyo que tuvieron del Estado y las “fracciones” internas en la comunidad, lo que trajo como consecuencia: frenar la generación de empleo.

1.2.2 Época colonial:

La expansión colonial tocó a Santa María Yavesía a través de la reorganización territorial en la región de la Sierra Norte, lo que implicó reestructuración económica y política. Por tanto, redefinición cultural-religiosa. Las dos principales fuentes de producción durante el régimen colonial fue la agricultura para la sobrevivencia de la población, siendo el tinte de cochinilla¹⁸ el recurso para producir tintes, tejido de lana, el cultivo de milpas y frijol.

¹⁸ “El tinto cochinilla era derivado de un pequeño insecto que crece en los nopales, sobre todo en el Valle de Oaxaca y en los distritos de Ixtlán y Villa Alta [...] el comercio de la cochinilla tuvo su auge

Dado que se ubica en un rincón de la Sierra Norte, resulta difícil la movilidad comercial lo que hacía de esta comunidad como sin clase socio-económica ya que “relativamente [se encontraban] asilados de la economía monetaria” (Salvador, 2009: 6). Chance (en Salvador, 2009), refiere que este distrito perteneciente en el régimen de la colonia a Villa Alta contaba con una población de “285, 000 en 1520, disminuyendo a 95 mil en 1548, y llegando hasta 31 mil en 1568” (Salvador, 2009: 3).

La expansión colonial redujo demográficamente el número de nativos en tierras americanas, por tanto se debilitó las relaciones de producción en la reciprocidad de mercancías para la sobrevivencia en la comunidad ya que el “dinero desde mediados del siglo XVIII” originó la monetización y “la correlativa destrucción de sus relaciones de producción tribales” (De la Peña, 1975:28)

De esta manera se fueron produciendo la división social del trabajo formándose élites económicas etno-regionales quienes se dedicaron a ir concentrando el poder financiero derivado de la explotación forestal. La dependencia política de Santa María Yavesía derivó de la construcción del lenguaje jurídico porque se buscó controlar los recursos naturales con los que cuenta el lugar. Del el régimen colonial se pasa a un nuevo orden jerárquico de explotación de un sector inventado: el indio (Bonfil, 1984)

Durante el régimen de Benito Juárez en 1857, se redactó la Primera Constitución en México. El modelo de municipalismo republicano intenta organizar y administrar a la joven república mexicana subordinando a los pueblos indígenas. En el siglo XVIII, se distribuyeron 150 ayuntamientos y 655 repúblicas, estas últimas heredadas de la república de indios (Bailón, 2007: 99 en “Decreto de 6 de mayo de 1826. División

en los años 1770; después de esto, la abolición del sistema de repartimiento y las guerras de independencia causaron un declive gradual” (Salvador, 2009: 6)

arreglo de los partidos que componen el Estado Libre de Oaxaca”, Colección de Leyes y Decretos del... vol. 1:258-297).

El proceso de evangelización durante el periodo colonial introdujo en la comunidad, la imagen de la Virgen de la Concepción. Fue así que el nombre de la población pasó a ser reconocido como Santa María Yavesía. A diferencia de la independencia territorial que se le otorgó a otras comunidades vecinas a Santa María Tlahuitoltepec, durante los últimos años del siglo XIX se le categorizó como Pueblo Mancomunado, siendo compartido la administración de los recursos naturales con Lachatao y Amatlán; los “Pueblos Mancomunados tuvieron un papel clave en los acontecimientos de la Revolución Mexicana, y también se convertiría en una comunidad forestal modelo en el siglo XX” (Salvador, 2009: 13)

1.2.3 De la Independencia a Revolución Mexicana:

Para finales del siglo XIX, el municipio de Natividad, ubicado aproximadamente cuarenta y cinco minutos de Santa María Yavesía, sería el centro minero la importante de Oaxaca que concentraría el mayor número de trabajadores, siendo el oro y la plata los materiales de explotación para la producción de la economía regional.

La lucha por el control del territorio, principalmente por los recursos naturales y minerales, hizo que los habitantes mantuvieran un margen de autonomía comunal. No obstante las leyes de la Reforma, y la reconfiguración de las revueltas producidas por la Revolución Mexicana tocó a Santa María Yavesía.

Como señala, María Cristina Velásquez (1997: 117), en Oaxaca a partir de la Constitución de 1857 el término “municipio comienza aparecer en el reglamento

llamado Ley Orgánica Electoral de Oaxaca, con un significativo equivalente al de ayuntamiento; es decir, como órgano representativo y autoritario de los pueblos que constaran de 500 habitantes”. Al reconocer legalmente este modelo de municipalidad en las comunidades indígenas se aceptó los límites en la forma de repúblicas indígenas (Bailón, 2007: 101).

Las reformas de 1917 posterior a la Revolución Mexicana dieron un nuevo giro a la relación entre Estado y pueblos indígenas. Mientras que en el entorno social, la Revolución Mexicana dejó vestigios de viejas haciendas que fueron utilizadas para la acumulación de bienes materiales producidas por la explotación minera.

Construcciones modernas, armonizadas a la estructura arquitectónica estadounidense, contrastan con las humildes viviendas edificadas a base de madera y lámina en las colinas y senderos que rodean la población. Al interior de las viviendas se identifican las transformaciones económicas de las familias, derivado principalmente de los ingresos provenientes de los inmigrantes que trabajan en las zonas urbanas de la Ciudad de Oaxaca, la Ciudad de México, Los Ángeles y Chicago.

1.2.4 Organización Política-Electoral:

El sistema de cargos es la organización político-religioso cuyo referente histórico data de la época prehispánica y que se ha sufrido severas transformaciones sociales producto de los procesos de modernización que el Estado y el modelo global capitalista han introducido en las comunidades.

Diversos estudios han analizado la procedencia histórica de la organización político-electoral contemporánea en las comunidades indígenas campesinas regidas por

el Sistema Normativo Indígena oaxaqueño. Los principios prácticos están basados en el tequio, las fiestas patronales y servicio comunitario para reproducir el sistema de cargos. Estos componentes están anclados territorialmente en la comunidad, no obstante el modelo de organización también es empleado para aquellos comuneros y comuneras que habitan en las zonas urbanas.

Para el funcionamiento de la organización político-electoral tenemos que saber que ésta se basa en una “economía de prestigio” donde se obliga ahorrar, o en su caso, endeudarse ya que el ocuparse de las fiestas patronales implica “derroche [económico] para patrocinar” lo que en términos socio-comunitarios significa reconocimiento para ascender a los otros espacios de participación comunitario acordados en Asamblea. En este proceso participan hombres y mujeres ganando *status* social donde representan al grupo familiar ante la comunidad y el Estado (Torres, 2003).

De acuerdo al Catálogo Municipal de Usos y Costumbres del Instituto Estatal Electoral de Oaxaca (IEEO), en el caso de Yavesía corresponde a las personas mayores de 16 años y no como lo que estipula el código electoral del sistema de partidos políticos empezar a dar cargos a los 18 años de edad. En este sentido, se construye una diferenciación notable en torno al principio de reconocimiento social y no obligatoriamente legal.

Durante el trabajo el campo que realicé de octubre de 2012 a marzo de 2013, observé cómo el cargo de topil, equivalente a la figura de policía, por ejemplo, era ocupado por un joven menor a los 18 años de edad. Este es hijo de una mujer guatemalteca y un originario de la comunidad. En ausencia del padre, quien estaba de migrante en los Estados Unidos, este joven representaba a la familia dentro del sistema de cargos. Este tipo de participación era reconocido socialmente en términos de la

estrecha vinculación entre servicio comunitario y la comunidad, y no necesariamente con el Estado.

Entre el primer cargo y el último, los comuneros y las comuneras pasan hasta 40 años en servir a la comunidad sin percibir una remuneración en este proceso. Por eso hablamos de “economía de prestigio” porque quien sirve recibe el apoyo moral y material de la familia asumiendo los costos económicos que significa durante el periodo que asume un cargo en la comunidad.

Para contextualizar la organización político-electoral de Santa María Yavesía, propongo la descripción funcional del esquema Uno donde se muestra los procesos socio-comunitarios de integración en la forma en que se produce la representación comunal resultado de la participación de hombres y mujeres en el nombramiento de las autoridades en la Asamblea General Comunitaria, la Asamblea Comunal y la Asamblea de Mujeres. Tres órganos facultativos de reconocimiento social con base a criterios valorativos que son concertados entre los comuneros y las comuneras.

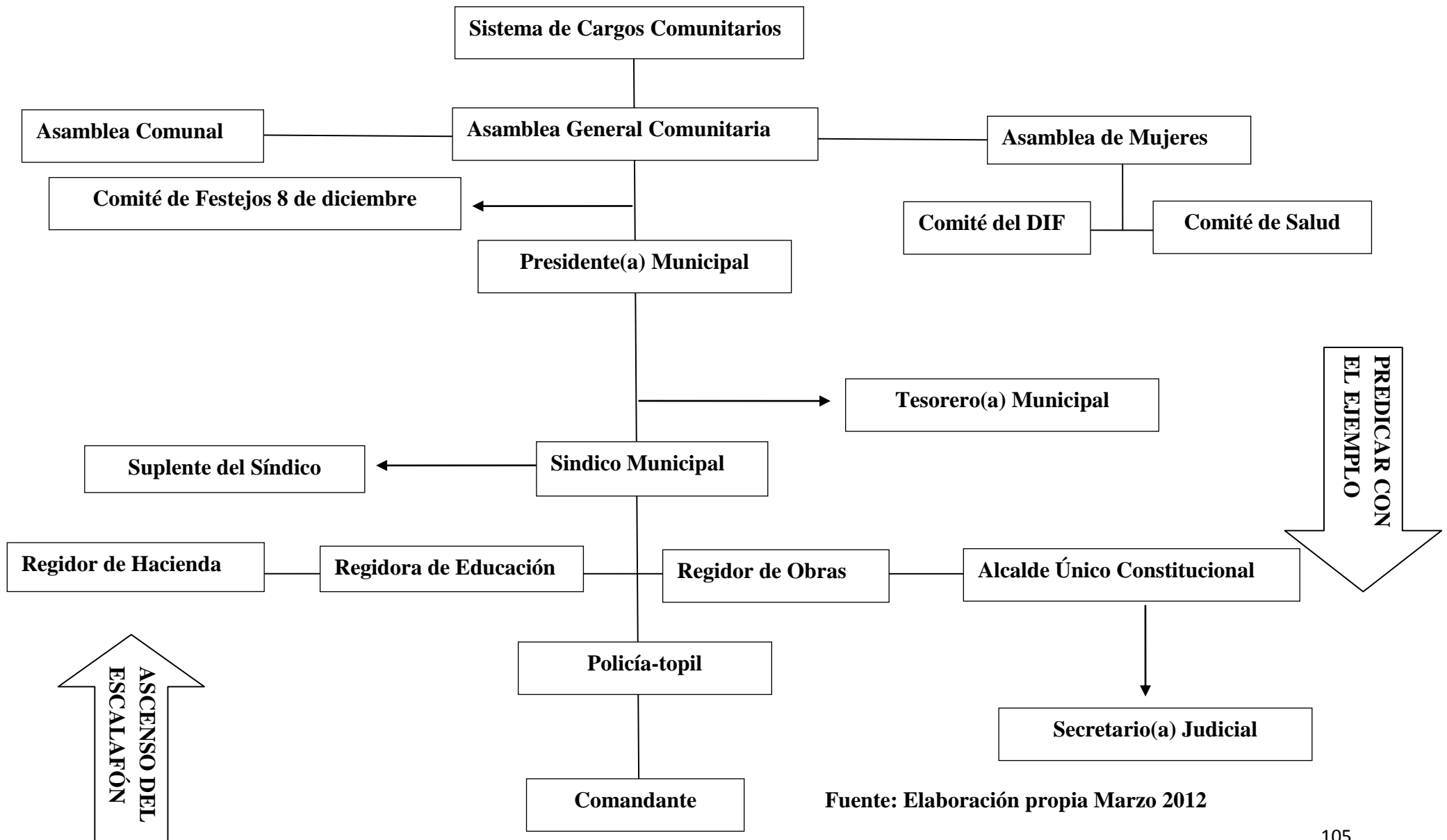
El topil es el grupo de personas que guardan la seguridad en la comunidad. Está integrado por cinco varones cuyas tareas no solamente se refieren a la seguridad, sino que consisten en el apoyo al mejoramiento de la infraestructura de la comunidad. Ellos dependen del comandante cuya coordinación obedece a las cuatro regidurías: Hacienda –encargada de la administración del dinero-; Educación –como su nombre lo indica organizar y participar en aquellos actos cívicos propias de la instrucción oficial de las personas en la comunidad-; Obras Públicas –canalizar los proyectos de infraestructura interna-; el Alcalde Constitucional- encargado de garantizar la justicia comunitaria-. El Secretario o Secretaria apoya en la resolución de conflicto al Alcalde Constitucional.

Estos cargos se realizan año y medio, y son nombrados por la Asamblea General Comunitaria. De igual manera el Síndico y el Suplente municipal, junto al Tesorero. Finalmente en una terna de tres personas, se nombra al Presidente Municipal cuyo proceso atraviesa por la economía del prestigio trazándose su recorrido por el ascenso y participación en los diferentes cargos.

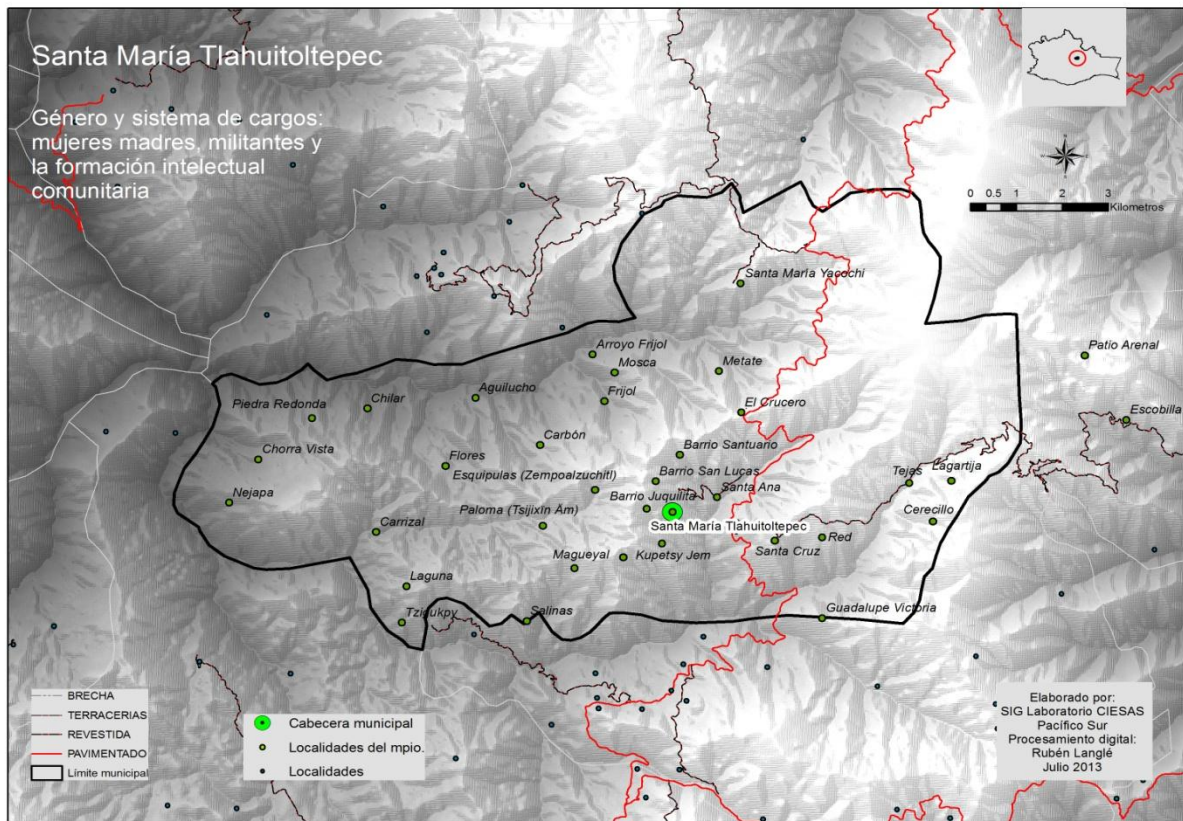
La Asamblea General Comunitaria es sostenida tanto por la Asamblea Comunal –encargada de administrar y gestionar el territorio-, así como por la Asamblea de Mujeres –donde se nombran a las mujeres que sirven a la comunidad a través del Comité DIF y Comité de Salud-. Además en ésta última se distribuyen los cargos al interior de la escuela pre-escolar, primaria y secundaria.

La transformación permanente en los criterios de nombramiento en la comunidad y su estructura interna durante el periodo de administración de la Presidencia Municipal de Enero de 2012 y Junio de 2013 estuvo representada principalmente por mestizos integrados al mercado global con base a diferentes experiencias migratorias y de forma educativa.

Organización Política-Electoral de la Comunidad de Santa María Yavesía, Oaxaca (México)



Fuente: Elaboración propia Marzo 2012



1.3.1 Breve reseña demográfica de Santa María Tlahuitoltepec:

En lo Alto de las montañas y bosques de la Sierra Madre Oriental se observa el Municipio de Santa María Tlahuitoltepec perteneciente a la Región Norte del Distrito Electoral denominado administrativamente como Los Mixes. Rodeado por los dos cerros simbólicamente representativos de la identidad de los ayuujs: La Malinche y El Iipxukp (Zempoaltépetl-cerro de las veinte deidades) éste acogen a los 19 ayuntamientos distribuidos en 290 comunidades y localidades diferenciados de acuerdo al status del nivel del mar: alto, medio y bajo. Cada una de las comunidades y localidades poseen sus rasgos políticos, económicos, sociales, culturales y religiosos específicos.

De acuerdo al censo del INEGI (2014), Santa María Tlahuitoltepec cuenta con una población de 9 mil 663 habitantes de los cuales 4 mil 680 pertenecen a la categoría masculina y 4 mil 983 femenina. Se registra una población bilingüe de 6 mil 186 (tres mil 211 del sexo masculino y 2 975 del sexo femenino) personas mayores de 5 años de edad. Asimismo 885 del sexo masculino y mil 418 del sexo femenino son monolingües.

En términos de instrucción educativa, 4 mil 600 son alfabetos y mil 804 analfabetos (dos mil 444 del sexo masculino y dos mil 152 del sexo femenino). La población económicamente activa en los hombre es de dos mil 293, y en las mujeres mil 252, en tanto que 45 hombres y una mujer están desocupados. Por lo anterior, Santa María Tlahuitoltepec se localiza en un grado de marginación muy Alto (CDI, 2010).

1.3.2 Época colonial:

“Esta experiencia lleva a corroborar que la palabra maxän pä’äm hace alusión –en términos metafóricos- a maxän Jää’y -gente de la viruela- a los españoles colonizadores, que trajeron enfermedades, no solo enfermedad a los cuerpos y el alma –que casi extermina a los Ayuujk Jää’y-, sino mucho más compleja, transformaciones sociales, culturales, lingüísticas, políticas y entre otras. Puesto que este contexto permitió la apertura de muchas comunidades para la inserción de la religión católica”

(Carolina Vásquez, 2013: 43; Intelectual ayuujk,)

Santa María Tlahuitoltepec es el resultado de las diversas resistencias que los y las ayuujk han mantenido contra la colonización española, así como de las otras identidades como la zapoteca, aztecas, chinantecos y los zoques. Los últimos treinta años han revelado significativas aportaciones a la etnohistoria para informarnos que los y las ayuujks tienen como origen en que actualmente conocemos como Perú. También se explica que proceden de áreas tropicales del Golfo de México. Otras de las interpretaciones históricas, refieren que el pueblo ayuujk, son descendencia de cultura Europea, más específicamente de la cultura eslava (Barabas y Bartolomé, 1984).

Sin embargo, estas afirmaciones hipotéticas no han sido del todo desarrolladas, por lo que necesitamos de una sistematización de la historia oral de los habitantes, así como el análisis arqueológico para dar cuenta con precisión sobre los orígenes de esta cultura milenaria (Vázquez, 2013 y Vargas, 2011). Una de las particularidades que atrae a diversos investigadores de diferentes orígenes de México y de los países extranjeros, será las características etno-lingüística y compleja de la organización política-religiosa, así como la especificidad de las prácticas sincréticas de la cosmología de los y las ayuujk.

Parte del atractivo de esta cultura milenaria, será la formación histórica de sus intelectuales. Más recientemente, la inclusión de las mujeres en el debate académico-político. El caso de Carolina Vázquez (2013), a quien tuve la fortuna de conocer durante mi trabajo de campo en el 2013, y quien me compartió los resultados de su trabajo de investigación de maestría en lo referente a las *Transformaciones de las relaciones mujeres-hombres ayuujk en Oaxaca*, señala que:

“La palabra Ayuujk Jää’y es compleja [...] se compone de la siguiente manera ää-boca-, yukjotp-bosque, monte, Jää’y-gente, ser humano, con sentido plural, y para referirnos a una lengua o idioma decimos ääw ayuuk –

la lengua, la palabra. Entonces Ayuujk Ayuujk Jää'y es la gente de la palabra del bosque, monte, metafóricamente: la palabra florida (Vásquez, 2013)

La monografía elaborada por la japonesa Etsuko Kuroda (1975) en torno a la historia del pueblo mixe, los describe como una “raza recia y feroz que rehúsa la conquista [sin embargo en tiempos recientes se ha demostrado que] hubo la conquista espiritual pero no conquista política ni militar” (Kuroda, 1975: 346-347)

Durante el régimen colonial, como parte del proyecto de ‘modernización’, los Virreyes acordaron instalas organizaciones civiles con el objetivo de administrar esta parte de la Región Mixe. En este sentido, apareció la figura legal de las Villas, es decir, agrupaciones de personas en un determinado territorio controlado por la administración colonial.

“–Villas Altas, Villa de Morelos Totontepec, Villa de Nejapa, Villa de Juquila- [las cuales funcionaron como] zonas estratégicas para el control económico – producción de grano cochinilla y algodón- político y militar en caso de sublevaciones, se trató de un mecanismo de regulación del orden social” (Vargas, 2011:38 y 39).

De esta manera fue penetrándose e imponiéndose el poder civil del gobierno colonial y los aparatos socio-burocrático en las estructuras internas de Ayutla, Tepuextepec, tepantlali, Tamazulapam y Tlahuitoltepec en 1712 (Kuroda, 1975), aunque en términos del pensamiento ayuujk, el significado político dota de

reconocimiento social a las prácticas culturales tales como el prestigio del poder. En 1529, la Primera Audiencia destinó a Luis de Berrio como el primer Alcalde mayor de Villa Alta, imponiendo las primeras encomiendas, e iniciándose la conquista de la Región Mixe (Torres, 2004).

1.3.4 De la Independencia a la Revolución Mexicana:

El periodo de la independencia en México no tuvo grandes repercusiones durante la expansión colonial política-administrativa en la región mixe. Las Reformas a mediados del siglo XIX no influyeron en la vida social en la Región Mixe. Por tanto, el sentido de ciudadanía les era ajeno e inexistente. Tuvieron que ser los dominicos, la Iglesia, quienes inicialmente pretendieran colonizarlos en una primera etapa a través de la evangelización.

Fue así que se mantiene el sistema de cargos, resultado de prácticas organizativas prehispánicas que “sobrevivieron a la conquista del ayuntamiento español, impuesto a los indígenas durante la Colonia” (Durand; en Hernández, 2007: 20). Posterior a la cuantificación de muertos y reconfiguración en la organización política en la Región durante la Revolución Mexicana se llevó a cabo las Reformas civiles en 1917.

Como afirma Carolina Vázquez (2013), “no podemos hablar de una culminación de la colonización, sino que el proceso sigue con otros nombres y acciones encaminadas, muchas veces, a la desaparición de la filosofía de vida los pueblos originarios, como es el caso de los Ayuujk Jää’y”.

1.3.5 Organización Cosmológica. La mujer en los ritos, más allá del sistema de cargos

Los espacios de socialización en Santa María Tlahuitoltepec son las fiestas religiosas, las asambleas comunitarias, el mercado público, los actos cívicos, el sistema de cargos, el tequio; lugares donde se construyen las diversas identidades relacionadas no obligatoriamente con el discurso liberal de la ciudadanía republicana, sino regidos por principios vinculados a sus pensamientos y ritos de iniciación que legitiman el acceso al sistema de cargos.

Por el momento, me centro, en describir el rol de la mujer socioculturalmente en la siembra del maíz, un elemento simbólico de relevancia que, no solamente permite la subsistencia de los pobladores para su consumo diario, sino que también representa el medio de subsistencia en los habitantes. En el mes de febrero, mes en el que se inicia la siembra de dicho elemento simbólico comestible, ella encabeza el ritual de siembra de la cosecha.

En Marzo de 2013 acompañé a una familia en el proceso de siembra, cuya característica posee la particularidad de ofrendar a la madre tierra bienes materiales que el mismo ser humano consume, como lo es el mezcal, el guajolote, el maíz (en sus diferentes variantes que se producen en la región) así como el tepache.

La cabeza de la familia, la mujer, hace de mediadora entre lo terrenal y lo espiritual. Se inicia con la excavación de dos orificios cerca de un árbol, dentro se introduce el maíz –mientras ella acompañada de su pareja- enuncia una oración en el que pide a la madre tierra la buena cosecha. Al guajolote le cortan con un machete la cabeza.

La sangre que dispara el animal es roseada tanto en los orificios como en el maíz que se empleará para la siembra. Se introduce el cuello sin cabeza del guajolote en el

orificio izquierdo. La oración continúa. Se levanta el animal y se desplaza –en mano alzada- hacia los cuatro puntos cardinales. Nuevamente se introduce parte del cuerpo del guajolote en uno de los orificios, mientras se sirve en un pequeño vaso de mezcal.

Antes de absorber el líquido, se le ofrece tres gotas del mismo a la madre tierra al mismo tiempo que la oración continúa. Posteriormente se rocía alrededor parte del mezcal. Un jugoso tepache sigue el turno, así como el debido ofrecimiento a la madre tierra. Finalmente se arrancan unas plumas del guajolote para colocarlas alrededor de los orificios a manera de hacer la figura de un corral, el cual representa las hectáreas donde se siembra el maíz con el frijol.

La mujer trabaja en la misma línea que el varón en la siembra. Incluso, es de notar que en la experiencia de la iniciación de la siembra a la que asistí, observé que ella dirigía la manera en que se hace la yunta, la líneas que traza la siembra y la continuidad del ritual el cual consiste en preparar la merienda con el cuerpo del guajolote sacrificado. No falta en el descanso el mezcal y el tepache como elementos culturales de celebración para que a finales de diciembre las milpas y los frijoles se logren, tal como lo solicitan los campesinos.

Mientras los hombres trabajan en el arado de la tierra, ella cocina no sin descuidar la manera en que se está sembrando. Dicho rito, es un pretexto más para la socialización y la convivencia entre los pobladores pues durante la jornada se habla sobre diversos asuntos. El rito en el proceso de la siembra del maíz y el frijol se prolonga hasta en la cena, pues las piezas del animal sacrificado se consumen en familia en compañía de los trabajadores que apoyaron en la faena. Para ello, la mujer llega al hogar, prepara la lumbre y termina por re-calentar el guajolote.

Hablamos sobre las diferencias existentes en la estructura etno-lingüística del ayuuk en la región, la cual pese a ser entendibles unas de otras las variantes manifiestan otredad etno-regional, como por ejemplo los habitantes de Santa María Tlahuitoltepec y los municipios vecinos, Tamazulapa y Ayutla. El idioma resulta un distintivo de pertenencia, en él convergen la cosmología de quienes la practican.

Podría cerrar este apartado afirmando que el proyecto colonizador en Oaxaca, en experiencia, ya no sólo de las dos comunidades circunstancialmente seleccionadas, sino en la inclusión de la formación de lideresas femeninas a través del sistema de partidos políticos no culminó. Ni la conquista, ni el régimen colonial, menos aún las reformas liberales de la Independencia del siglo XVIII, tampoco el positivismo de la Revolución Mexicana finalizada en 1910 lograron derrotar a los pueblos campesinos indígenas.

El corporativismo del naciente partido hegemónico postrevolucionario tampoco cumplió en su totalidad integrar al mercado de trabajo a los pueblos indios. El periodo histórico entre 1960 y 1990 ha sido determinante para asistir a la emergencia de intelectuales, mujeres y hombres, que posicionados en el discurso *indianista* han adquirido “legitimidad y autoridad” en las ocho etno-regiones en Oaxaca porque dicen “ser descendientes precisamente de [los indios en apariencia] derrotados” (Pratt, 1996: 9).

C A P I T U L O I

Identidades, ciudadanías múltiples y el “ventriloquismo” feminista

1. Multiculturalismo neoliberal y el (re)planteamiento de la ciudadanía de la diferencia cultural

Este apartado tiene por objetivo examinar el concepto de multiculturalismo legalmente creado a través de procesos de reconocimiento de identidades diferenciales (Taylor, 1993) que emergieron entre la década de los sesenta y setenta en los nuevos movimientos sociales de carácter cultural de Estados Unidos y Canadá. El resultado dio por origen políticas públicas y espacios sociales de integración para la construcción de ciudadanías multiculturales (Kymlicka, 1996) o ciudadanía cultural (Rosaldo, 2005). Dicho discurso reformista, se desplazó a los países latinoamericanos en la década de los noventa como respuesta del Estado a las luchas de los pueblos indígenas y así, reproducir la práctica ideológica del multiculturalismo neoliberal (Hale, 2001).

El lenguaje jurídico y social del multiculturalismo, consideró la identidad, la participación, la comunidad, la igualdad, la democracia y la ciudadanía, principales

elementos para producir y reproducir las estructuras de poder del Estado, en el cual se excluyeron, los diversos mecanismos de opresión contra las mujeres. Reconocimiento jurídico que además, serán retomados y debatidos por Nancy Fraser (2000), Iris Marion Young (2000) y Seyla Benhabib (2006). La tesis principal que sostienen esta corriente de pensamiento producida en el contexto liberal del republicanismo multicultural de Estados Unidos apela a la democratización de las identidades culturales, las políticas de la diferencia y un modelo de justicia social basado en la distribución del poder económico que requiere de la asimilación capitalista.

El movimiento indígena en América Latina en la década de los noventa, integró el discurso legal de la multiculturalidad y la emergencia de diversas formas de construir las ciudadanías, como parte de las estrategias del sistema económico de fabricar la diferencia étnica (Lestage, 2013) a través de la asimilación jurídica. Las leyes en materia de derechos de los pueblos indígenas, no significaron el cambio radical en la praxis social (Salazar, 2013), lo que dio margen a la creación de espacios de organización y participación que posibilitan el ejercicio de la ciudadanía flexible y la re-significación de las identidades múltiples en poder de la resistencia. En tal proceso de acción-re-significación, se permite debatir, negociar y dialogar entre lo local y lo global.

La base ideológica de la ciudadanía en América Latina, tiene como antecedente, la primera Declaración de los Derechos del Hombre promulgada posterior a la Revolución Francesa de 1789. Con la Declaración de los Derechos de las Mujeres, texto de Olympe de Gouges en 1791, sirve de fuente de inspiración para promover e impulsar los derechos de las mujeres. Parte de la influencia del constitucionalismo latinoamericano, se complementa con las primeras reformas de 1787 en Estados Unidos.

A mitad del siglo XIX, el movimiento obrero que originó la revolución industrial en Inglaterra, en lectura del sociólogo Thomas Humphrey Marshall, reivindicó los derechos civiles, políticos y sociales para edificar y consolidar las estructuras de poder en el Estado, con lo cual la ciudadanía aparece como campo político de lucha. A decir de Marshall, la lucha de clases plantea en tres dimensiones políticas la ciudadanía.

Primero sitúa el elemento civil cuya base “se compone de los derechos necesarios para la libertad individual: libertad de la persona, de expresión, de pensamiento y religión, derecho a la propiedad y establecer contratos válidos y derecho a la justicia [...]”. Un segundo elemento está en lo político; “el derecho a participar en el ejercicio del poder político como miembro de un cuerpo investido de autoridad política [...]”. Y tercero, el componente social; “el derecho a la seguridad y a un bienestar económico [...] vivir la vida de un ser civilizado conforme a los estándares predominantes en la sociedad” (Marshall, 1992: 22 y 23).

Estos estándares de la democracia liberal establecen diseños reformistas para beneficiar, inicialmente, a los adultos varones, blancos y obreros para facilitarles el derecho a participar y tener representación política, sin embargo, el “estatus de la mujer, al menos de la casada, era especial en muchos aspectos” (Marshall, 1992: 28).

La idea de Estado-nación aparece a finales del siglo XVIII y el XIX. Con ello, la influencia de la lucha obrera en su permanente reconfiguración. Aunque el discurso estuvo centralizado en la integración de “progreso” y “desarrollo” para organizar social y legalmente de la sociedad en América Latina, las mujeres aún no ejercían ningún tipo de ciudadanía pues dependían del control del paternalismo estatal.

La década de los sesenta y setenta, la lucha de clases expande sus demandas para reivindicar el derecho por la igualdad genérica. Es lo que sociólogos como Michel

Wieviorerka denomina la “emergencia de nuevos movimientos sociales de carácter cultural”. Es decir, la aceleración industrial en países como Francia permitía que nuevos actores políticos entren en escena social para exigir derechos heterogéneos en la lucha obrera.

Estos nuevos movimientos sociales identifican, la organización y la participación de estudiantes, de mujeres, de campesinos, de regionalistas y de obreros que lucharon a favor de la identidad, la diferencia, la comunidad, el rechazo a las intervenciones militares, la democracia, la justicia social y la redistribución económica.

En Estados Unidos, el movimiento chicano, el movimiento indígena, el movimiento negro, formaron parte de esta articulación discursiva entre la ciudadanía y la lucha social. A las reivindicaciones sociales de carácter cultural en Estados Unidos, se sumaron los aborígenes de Canadá (Fraser, 2000; Kylimcka, 1996; Taylor, 1993; Suárez y Hernández, 2008)

Durante la primera mitad del siglo XX, estos “nuevos movimientos sociales” hicieron de la identidad y la diferencia, el principal discurso de lucha política frente a la ideología segregacionista y sexista de los Estados-nacionales. En la medida en que las denominadas “minorías culturales”, estaban excluidas del acceso y el ejercicio de los derechos civiles, políticos y sociales, se estableció un frente movilizador haciendo referencias “al pasado, a tradiciones, en un anclaje en una historia y en una cultura, en parte inventada [...] eso significaba que el sujeto persona era valorizado en todo lo que podría remitir a formas de inventiva o de creatividad cultural, así como al compartir valores comunes” (Wieviorka, 2009 :29 y 30).

Entonces, esta reinvención de la historia cultural y revalorización de los comunes puso en el centro del debate la identidad y la diferencia como parte de las

exigencias en la lucha de los movimientos organizados. Para el filósofo canadiense Charles Taylor, la década de los setenta fue época de modificaciones en las leyes constitucionales en el norte de América, donde pasamos del “tránsito del honor a la dignidad”. La política del universalismo “que subraya la dignidad igual de todos los ciudadanos, y el contenido de esta política fue la igualación de los derechos y de los títulos [y] el desarrollo del concepto moderno de identidad [haciendo] surgir la política [reformista] de la diferencia cultural” (Taylor, 1993: 47-107).

La ideología reformista del multiculturalismo en Estados Unidos y Canadá, transforman la visión de ciudadanía decimonónica e integran a través de las “políticas del reconocimiento” (Taylor, 1993), identidades culturales ancladas en la ciudadanía multicultural (Kylimcka, 1996) y/o la ciudadanía cultural (Rosaldo, 2004).

El discurso de la dignidad reivindica el derecho igualitario en términos jurídicos, revalora el componente cultural y apela a la re-significación de la identidad para hacer frente a la idea estigmatizada en los grupos sociales excluidos del reconocimiento legal. En este sentido se establece el separatismo étnico (Lestage, 2013) en los espacios sociales, políticos, jurídicos y escolares. La identidad ocupa un espacio central en la lucha por el reconocimiento. De igual manera se produce nuevos dispositivos de poder de control y de gestión de estas subjetividades que emergen de las transformaciones sociales que arrojan los movimientos culturales.

Los nuevos movimientos sociales en la década de los sesenta y los setenta, se distancian del discurso de la lucha de clases para recuperar la identidad y el reconocimiento a través de la acción política que permitió la organización global de las identidades transnacionales, es decir, la re-emergencia de “pueblos históricamente oprimidos por los Estados nacionales [que] inscriben sus identidades tornándolas

visibles en el orden mundial, se asocian a través de las fronteras nacionales y ofrecen resistencia directa a las presiones de las corporaciones de capital transnacional” (Segato, 1999: 105).

Mientras que los cambios legales del reconocimiento no implicaron una transformación radicalizada en el modelo económico, éste por lo contrario reforzó el “desmantelamiento progresivo del estado de bienestar keynesiano, que ha reducido la seguridad social; de la flexibilización del mercado laboral, que aumentó las huestes de desempleados y semi-empleados; de la propagación de la ideología neoliberal, que declara obsoleta la mera noción de sociedad, supeditada a la libertad del individuo-consumidor; de la progresiva constitución de las identidades sociales en la participación segmentada en el consumo” (Trigo, enero-junio 2009: 163-181).

El antropólogo Charles Hale (2001), analiza estas transformaciones socioculturales mirando el reforzamiento del neoliberalismo vía las reformas estructurales en el Estado de Guatemala. Concluye afirmando que después de las firmas de Paz en 1996, “el reconocimiento de los derechos indígenas forman parte de la ola de democratización que está acompañado de las reformas neoliberales firmadas en 1980” (Hale, 2002:521) (trad. del autor). Por tanto, se asumen las consecuencias de estas reformas neoliberales derivadas del control, explotación e integración de los pueblos indígenas en el mercado global.

Estas modificaciones en las reformas estructurales crean un dispositivo de poder basado en el reconocimiento legal. Entonces, se abre el espacio de participación destinado a “los miembros de determinados [pueblos], [de modo que] se incorporan a la comunidad política no sólo en calidad de individuos, sino también a través del [pueblo],

y sus derechos dependen, en parte, de su propia pertenencia [al pueblo]” (Kylimcka, 2005: 240).

La influencia del pensamiento liberal europeo, estadounidense y canadiense, marcarían el análisis de las fronteras separatistas entre el derecho individual y los derechos colectivos en América Latina en contextos de resolución de conflictos entre identidad diferencial, la comunidad, el reconocimiento e la igualdad. La armonización legal entre la convivencia de la individualidad y el colectivismo generaría un permanente caos político en los sujetos que la practican. En las reformas de los años noventa, la antropología jurídica jugó un papel importante para el registro discursivo de estas “tensiones” entre la identidad por grupo-pueblo versus identidad individual.

Principalmente, la introducción del pensamiento feminista post-socialista de Estados Unidos apoyaría esta lectura de reconocimiento jurídico y distribución económica en América Latina. Los trabajos de Nancy Fraser (2000) e Iris Marion Young (2006) serían retomados por las feministas latinoamericanas, explicando la emergencia de las voces de las mujeres indígenas en el movimiento indígena (Hernández, 2004).

Los trabajos de la filósofa argentina, María Luisa Femenías (2011), amplía el debate en torno a las diferencias culturales articulado a las identidades en tanto que constructo dialógico en las democracias liberales. A decir de la autora, “las diferencias culturales sólo pueden elaborarse libre y democráticamente sobre la base de un diálogo donde la equidad social y jurídica las enmarque en un proyecto de buena fe” (Femenías, 2011: 107).

Puesto que forma parte del universalismo democrático, en la negociación de esta construcción de la identidad resulta importante el diálogo plural. Continúa la autora,

“importa en tanto genera cohesión, identificaciones, redes solidarias, diálogo, memoria y compromiso, entre otros” (Femenías, 2011: 107).

Los movimientos sociales de carácter cultural, entonces, exigen transformar la cultura política mediante marcadores diferenciadores. Aunque esta transformación se establece dentro del mercado global. En este proceso socio-histórico ocurrido en las cuatro últimas décadas, la identidad se afirmará en la construcción dialógica, negociada, reinventada y resignificada a través de las acciones sociales, rompiendo la visión totalizadora y esencialista de las prácticas culturales.

Seyla Benhabib (2006), forma parte de esta última triada arriba mencionada, al proponernos una definición de cultura en tanto que “prácticas humanas complejas de significación y representación, de organización y atribución, divididas internamente por relatos en conflicto. Las culturas se crean a partir de diálogos complejos con otras culturas” (Benhabib, 2006: 10).

Mediante estos diálogos, los marcadores diferenciales emergen en relación e interacción con las diversas identidades existentes en la sociedad. La identidad de género, la edad, la clase social, el origen de pertenencia, la creencia religiosa y la preferencia sexual se construyen en relación e interacción con el espacio geográfico, el lenguaje legal, político, escolar y cultural.

En este entramado del Estado multicultural, y el separatismo legal de la diferencia cultural de la ciudadanía étnica, las mujeres tienen mucho que proponer y nombrar porque construyen socialmente las diferencias en debate, en negociación, en conflicto en diálogo en la pluralidad democrática. La democracia entendida, no como algo legal y determinado, sino en tanto que significado en las acciones de quienes la

ejercen en diversos espacios de organización, participación y movilización social en permanente transformación política.

Para la práctica de la democracia, las mujeres enfrentan rupturas y continuidades transgrediendo la cultura de origen, ya sea en relación con el Estado multicultural, las organizaciones civiles, los espacios laborales y/o los centros educativos.

Me interesa, en este ejercicio reflexivo, identificar las causas y consecuencias producidas por las mujeres durante el trayecto de vida y el discurso que recrean en las identidades diferenciales, sean estas de género, etnicidad, clase social y edad para dotar de contenido a las diversas formas de re-significar la ciudadanía y el espacio territorial.

En la década de los noventa en América Latina, la autonomía y la libre determinación fueron las principales exigencias para fabricarse legal, social y científicamente la diferencia étnica haciendo evidente la identidad indígena como entidad política. La ideología separatista de la fábrica de la diferencia, además de evidenciar la producción de jerarquías en las identidades de género, edad, preferencia sexual y clase social construidas a lo largo de la historia; también refleja la mala distribución en las políticas económicas.

Para explicar estos marcadores culturales diferenciadores, se articula exigencias de derechos que ponen en cuestión la noción decimonónica liberal de democracia, de igualdad, de género, de territorio, de nacionalismo, de progreso y de desarrollo. La emergencia del sujeto político indígena en tanto que identidad históricamente construida, espacial, legal, científica y socialmente, abrió el análisis a la ciudadanía étnica, como parte del proceso de visibilidad de la lucha en los pueblos indígenas de “redefinir las reglas de participación social y política étnica, es decir, la configuración de los espacios públicos” (De la Peña, 1995: 118; Leyva, 2007).

Desde la práctica organizativa de las mujeres de origen, me interesa identificar, la configuración de los espacios públicos que permiten definir la existencia o no de la ciudadanía étnica elaborada y reflexionada por las mujeres durante el proceso de participación en las demandas de los derechos de los pueblos indígenas en Oaxaca.

La ciudadanía étnica, forma parte de un componente explicativo para comprender los procesos de lucha de los pueblos indígenas de considerarlos sujetos de derechos, en este sentido, las mujeres tienen mucho que aportarnos en la extensión de las acciones sociales y culturales que permitieron la reconfiguración de las normas jurídicas.

Mujeres con identidades múltiples en poder de resistencia en el desplazamiento entre los espacios de socialización en familia, las comunidades de origen, y fuera de ellas. Ciudadanías flexibles, generadas en los márgenes sociales y legales por prácticas dialógicas y negociadas. La oralidad, principal productor, reproductor y gestor de conflictos, violencia, rupturas y continuidades en los espacios de socialización.

A iniciativa de las mujeres indígenas, construyen sus espacios de reflexividad para elaborar “una alternativa clara a la política del enclave cultural, ya que permiten que el disenso, el debate, la controversia y el cuestionamiento ocupen el centro de las prácticas en los cuales las culturas son apropiadas” (Benhabib, 2006: 129).

Los modos de construir estos espacios de *reflexividad* de las identidades comunitarias, tendrán como anclaje procesos de formación política que no están siendo consideradas por la narrativa oficial del Estado porque se producen a través de mecanismos orales en las comunidades de origen. Estas al ser sistematizadas pierden, en parte, el sentido de pertenencia cultural ya que se vale de registros “modernos”, como la escritura colonial y el empleo del idioma español en tanto que instrumentos de poder

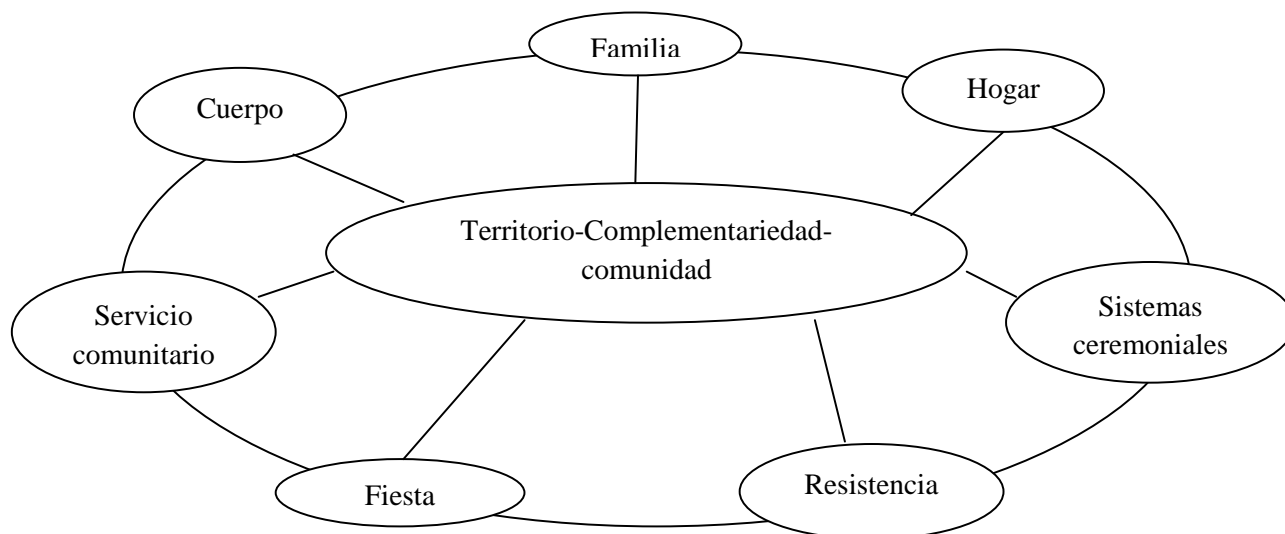
traductor/interpretación para explicar la construcción social de las identidades múltiples y las ciudadanías flexibles.

Estos procesos de la oralidad, marginalizados por el Estado, constituyen mi trabajo etnográfico para describir y narrar la emergencia del movimiento de mujeres indígenas en el movimiento indígena oaxaqueño a finales del siglo XX y principios del XXI. Espacios de reflexión-acción que emergen de las identidades múltiples en poder de la resistencia en tanto que ciudadanías flexibles desplazadas entre la autonomía condicionada por el Estado, el sistema de partidos políticos en México, y las alianzas solidarias transnacionales. Las mujeres son las protagonistas de estos procesos de reivindicaciones sociales, sujetos de derechos políticos, económicos, culturales y religiosos.

Siguiendo la línea de Seyla Benhabib (2006), las mujeres construyen puentes de diálogo que implican la reconstitución de las fronteras del sistema de gobierno, y yo añadiría, el sistema de gobierno comunitario, a través del reconocimiento de la exclusión, desvalorización y sufrimiento que han sido sujetos durante el devenir histórico en tanto que identidades aparentemente unitarias del “nosotros” de esos sistemas.

Recupero la contribución de Marc Abéles (2008), sobre cómo se elabora la ciudadanía flexible, la cual trasciende la representación de una pertenencia unívoca enteramente anclada en el territorio de origen, el género y la sexualidad para experimentar formas de identidades plurales que se adaptan a los flujos del proceso de modernización que la globalización produce en las estructuras internas de las comunidades y el diálogo a la que están sujetas con el Estado.

La complementariedad, en su explicación más flexible, la relaciono en nociones de cuerpo-territorio-familia-hogar-servicio comunitario, sistemas ceremoniales-fiestas-resistencia.



Cuadro I. Formas de pertenencia

Cada uno de estos elementos poseen el significado del ejercicio del poder en la resistencia en el que las mujeres indígenas buscan “apropiarse, enriquecer e incluso subvertir los términos de sus propias culturas según decidan hacerlo” (Benhabib, 2006).

El derecho a la identidad cultural “implica el derecho a decir que no a las diversas ofertas culturales que se nos presentan en nuestra crianza, nuestra nación o nuestra comunidad religiosa o familiar” (Benhabib, 2006: 122). Es decir, mujeres capaces de reproducir y luchar por la transformación de aquellas prácticas culturales que condicionan las normas diferenciadoras de sexo, edad, nacionalidad, clase social, lengua; y a su vez, obstruyen el ejercicio de la vida digna basada en la igualdad y respeto en una sociedad dialógica, diversa y plural.

En este proceso de ruptura y continuidades, aparecen tres fenómenos históricos que se cruzan en la lucha de las mujeres por nombrar los mecanismos de acción para

organizarse y participar políticamente: la migración, educación y la violencia. Articular tales fenómenos enunciativos, será la tarea que me ocupa en el presente ejercicio de investigación a partir del proceso histórico-político de la organización y participación política, social, cultural, económica y religiosa de las mujeres en el sistema normativo indígena y el sistema de partidos políticos en Oaxaca.

Así como el movimiento de las mujeres indígenas imbricados en el movimiento indígena como tal, podemos situar los movimientos chicanos, afro-americanos, asiático-americanos, feministas, homosexuales, lesbianas y transexuales, y más recientemente la “teoría *queer*”. La explicación de la existencia de los movimientos sociales de carácter cultural a finales de la década de los ochenta origina una respuesta radical para poner en cuestión esta posición de “la izquierda cultural” que asienta una explicación identitaria a las luchas políticas, como lo nombraría la filósofa Judith Butler.

Su principal tesis en el artículo *El marxismo y lo meramente cultural*, subrayaría que “la diferencia no se reduce simplemente a las diferencias *externas* entre los movimientos, entendidas como las que distinguen un movimiento de otro, sino, por el contrario, *a la propia diferencia en el seno del movimiento*, a una ruptura constitutiva que hace posibles los movimientos sobre bases no identitarias, que instala un cierto conflicto movilizador como base de la politización”.

Al referir de la “teoría *queer*” en tanto que política discursiva, la autora resalta que “la diferencia es la condición de posibilidad de la identidad o, mejor, su límite constitutivo: lo que hace posible su articulación y, al mismo tiempo, lo que hace posible cualquier articulación final o cerrada”. De ahí que apele a las alianzas y las explicaciones *interseccionales* que pongan en diálogo inclusivo el género, la etnicidad, la clase social, la edad y la sexualidad.

No me detendré en el debate académico-político de las reflexiones críticas que alude la mencionada filósofa a la tesis principal de las “políticas de la identidad” y el “reconocimiento social” de Nancy Fraser, solamente me interesa dejar registro estas dos explicaciones diferenciales de mirar la reconfiguración de la economía política en los Estados multiculturales (ver; Butler, otoño-invierno 1997: 109-121; Fraser, mayo/junio 2000: 123-133)¹⁹.

La respuesta, quizás esté en las palabras de las mujeres indígenas latinoamericanas, quienes establecen una serie de alianzas solidarias para posicionarse políticamente, y no necesariamente anclados en debates académicos producidos desde y *para* la geopolítica del poder del conocimiento (Mignolo, 2002).

En América Latina, a partir de la década de los noventa, asistimos a la reproducción del modelo de Estado multicultural de Europa y Estados Unidos, bajo la lógica reproductiva de la economía neoliberal. La ciudadanía decimonónica, se pone en cuestión por nuevos movimientos sociales que recuperan de la acción política, la construcción discursiva de la identidad, el reconocimiento legal y social, la redistribución económica, el interés común, así como la reinención de la cultura para colocar la ciudadanía étnica como narrativa explicativa con la aparición del movimiento indígena latinoamericano.

¹⁹ Me refiero a la discusión que sostienen Judith Butler y Nancy Fraser. Mientras Butler, marca la diferencia entre la vida material y cultural para contextualizar los sistemas económicos y sociales de los grupos no heterosexuales como problema de las políticas de identidad; Nancy Fraser, prioriza el reconocimiento y distribución social emanados de “historizar una distinción fundamental para el capitalismo moderno –y con ella, el capitalismo moderno mismo, situando a ambos contextos antropológicos más amplio y, de este modo, estableciendo su especificidad histórica” (Fraser, 2000: 11). La principal crítica se centra en no considerar la homofobia o la heterosexualidad como producción política materializadas donde intervienen la economía política para justificar el poder dominante: “la diferencia sigue siendo constitutiva de cualquier lucha” (Butler, 2000: 17)

Con los movimientos indígenas y afrodescendientes en América Latina, se introduce la reflexión de la ciudadanía étnica para explicar el separatismo diferenciador de las identidades culturales (indígena-no indígena). No obstante, en el interior de la ciudadanía étnica, se registran rupturas y continuidades de carácter cultural, en el cual las mujeres indígenas serán las protagonistas del debate y el diálogo frente a la comunidad de origen y su relación en el Estado.

A través del movimiento indígena oaxaqueño, toca identificar estos efectos de rupturas y de transformaciones producidas por las mujeres indígenas en el imaginario político, social, económico y cultural cuando acceden al poder y ejercen la resistencia *dentro* de las estructuras del Estado.

1.2 Génesis del “ventriloquio” feminista académico-militante en el movimiento indígena oaxaqueño (1968-1980)

A continuación presento los aportes de cuatro mujeres no indígenas que han sido clave para la formación de un movimiento feminista en Oaxaca, quienes explican, en parte, el proceso de emergencia de la palabra de las mujeres en el movimiento indígena oaxaqueño a finales del siglo XX. La selección de estas mujeres me aproxima a los perfiles ideológicos que influenciaron la elaboración explicativa del movimiento indígena oaxaqueño, con perspectiva de género, clase social y ciudadanía liberal.

Sitúo en tres contextos las aportaciones de las mujeres no indígenas en la construcción del género y la ciudadanía en comunidad. El primero corresponde a la descentralización ideológica del pensamiento feminista urbano surgido posterior al movimiento estudiantil de 1968 en México, el reto y los desafíos de la teología de la

liberación y el pensamiento feminista cuando se enfrenta a la estructura de la violencia hacia las mujeres en las comunidades rurales.

El segundo, se refiere a las facilidades que aportaron en el discurso de género y de ciudadanía a las mujeres indígenas. Finalmente analizo, en segundo lugar, el desplazamiento de la palabra por parte de las mujeres no indígenas hacia las mujeres que reivindican sus identidades de género, etnicidad, clase social y sexualidad, articulado a la manera en que se manifiesta la ciudadanía flexible en poder de la resistencia. Este se ejerce en los espacios de socialización política.

El Estado multicultural oaxaqueño, con las reformas legales en materia de derechos de los pueblos indígenas, excluyó la palabra de las mujeres indígenas cuando se funda el poder jurídico, delegando a los hombres y a las mujeres no indígenas el acceso a la participación política. Al margen del deseo de participación política de las mujeres indígenas en el régimen consuetudinario, el proceso de recreación de espacios de reflexividad ha sido lento, y cobró mayor importancia en las cuatro últimas décadas en Oaxaca.

El artículo de Martha Patricia Castañeda Salgado (2011) sobre la aparición de la antropología feminista en la década de 1970, recuperando el análisis de los trabajos de Mercedes Olivera, Lourdes Arizpe, Marta Lamas y Marcela Lagarde (Castañeda, 2001), me servirá de apoyo para reconstruir la génesis del *ventriloquismo* feminista oaxaqueño y su relación dialógico con la emergencia de la palabra de las mujeres indígenas en el movimiento indígena oaxaqueño.

Como apunta la autora, el quiebre con la antropología “indigenista” y “sexista” de la década de los setenta hace que el posicionamiento de la antropología feminista contribuya “a definir a las mujeres como sujeto de la indagación antropológica,

apoyándose en las teorías, conceptos y categorías existentes en la época, planteando nuevas preguntas de investigación a los temas recurrentes de la disciplina, generando un lenguaje característico y renovando los procedimientos de investigación” (Castañeda, 2011).

Dos elementos me desplazan a la reflexión de la cita enunciada arriba; por una parte, la sugerente pregunta que se hace la indígena chol Georgina Méndez en el 2011, *¿El fin de la ventriloquia? Estrategias políticas y forma de trabajo de tres organizaciones de mujeres indígenas: México, Guatemala y Ecuador*; y por el otro lado, el texto del historiador ecuatoriano Andrés Guerrero (2000), *el proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquia y transescritura*.

A través de los testimonios de las cuatro mujeres entrevistadas, intentaré responder a la pregunta de Georgina Méndez para referir que, el desplazamiento de la reflexividad en la identidad, la ciudadanía y la comunidad están siendo ya analizadas por las propias “sujetos de indagación antropológica”.

Durante la lucha por los derechos de los pueblos indígenas en Oaxaca entre la década de 1920 y 1960, surgieron algunas voces de mujeres que participaron en la creación de organizaciones sociales y políticas, quienes representan una primera generación de mujeres en asumir cargos y asisten a los encuentros nacionales, posteriormente de 1980 a 1990 se presenta la segunda generación de mujeres formadas en el activismo de las bases sociales para denunciar la en el contexto internacionales la violencia de Estado en contra de los pueblos indígenas; 1990-2008, asistimos a una tercera generación de mujeres y hombres indígenas que trascienden las esferas transnacionales para exigir la autonomía y la libre determinación.

Posterior a la década de las políticas legales del multiculturalismo, emerge esta tercera generación de mujeres y hombres indígenas quienes al acceder a los estudios universitarios, en el trayecto de la experiencia migratoria, atraviesan por transformaciones subjetivas, y durante el retorno a la comunidad de origen enfrentan rupturas y continuidades con la cultura de donde viven.

Como apunta Guerrero (2000), en el ventriloquio “los indígenas delegan su representación a intelectuales dirigentes (hombres y mujeres) que, en la coyuntura, hablan sobre los pueblos y nacionalidades indígenas [...], reclaman derechos y denuncian la opresión” (Guerrero, 2000: 36). La persona sobre quien se habla (los indígenas) y aquella quien escribe [los científicos sociales], será quien se devenga ventriloquio: “hacer hablar a un sujeto, a la autoridades indígenas, a un no ciudadano desprovisto de voz en la esfera pública política y la estatal” (Guerrero, 2000: 40).

En un primer momento, las *ventriloquias* son las activistas feministas que acompañan los procesos organizativos y facilitaron los medios para ciudadanizar a las mujeres de origen mediante diversos mecanismos de participación política, social, económica y cultural.

Estos testimonios recuperados, me remiten al texto de la historiadora india Gayatri Chakravorty Spivak, dado que durante el proceso de vinculación con las mujeres originarias oaxaqueñas, las activistas feministas tuvieron que “aprender a hablar –más que escuchar a o hablar por- el sujeto históricamente enmudecido de la mujer subalterna” (Spivak, 1988: 340). No obstante, ninguna de ellas asume el papel de intelectual poscolonial que sistemáticamente “desaprende el privilegio femenino” (Spivak, 1988: 340). Un privilegio sustentado principalmente en la clase social y no en la etnicidad.

Durante el proceso de construcción de identidades múltiples en poder de la resistencia se analiza los procesos de imbricación del movimiento feminista *dentro* del movimiento de los pueblos indígenas en Oaxaca. Me detengo en reflexionar, la “emergencia” de lo que llaman interseccionalidad de las identidades de género, etnicidad/raza y clase social para debatir y dialogar la existencia o no de un’ feminismo indígena comunitario’ pensando en y para Oaxaca a través de la formación de la “consciencia” histórica de las ciudadanías múltiples en poder de resistir a la dominación masculina.

En el desplazamiento de la palabra, recupero los trabajos de las mujeres indígenas latinoamericanas, quienes hablan de los efectos de las rupturas y las continuidades que se generan en las organizaciones políticas de bases indígenas, la academia y las instituciones del Estado multicultural cuando se apela a la visibilidad de las diferentes violencias que tanto hombres como mujeres de origen se enfrentan en la lucha por el territorio, la educación, la pertenencia cultural y el ejercicio ciudadano.

Más que hacer-hablar por el “sujeto antropológico”, será el encuentro y el diálogo entre las diversas formas de constituirse sujetos a través de la narrativa. El pensamiento feminista, la teología de la liberación, los organismos no gubernamentales y las estructuras de poder en el Estado se articulan en este proceso de debates y diálogos para dar contenido a la elaboración discursiva de la intersección entre género, etnicidad, clase social y sexualidad.

Una cascada de acontecimientos organizativos, de participación, de movilización y de encuentros darán como resultado, ya no sólo el reaprender hablar por las mujeres indígenas, sino cuestionar el silenciamiento y la ausencia de los modos en que la feminidad se construye socialmente, y los efectos producidos por ellas durante la

conquista de los espacios públicos en el poder de la resistencia. En el desplazamiento de la palabra hacia el sujeto representado, están presentes las alianzas políticas y académicas de militancia, así como el activismo en la formación política de quien habla y quien escribe.

El movimiento estudiantil mexicano en 1968, descentralizó las prácticas organizativas de las mujeres durante su participación en las movilizaciones que desembocó en la represión del 2 de octubre de 1968. Esta descentralización hegemónica de la palabra derivó en el desplazamiento de una generación de intelectuales de la Ciudad de México hacia los Estados del interior de la República Mexicana. La ideología marxista-leninista y el triunfo de la revolución cubana, influyeron a los movimientos estudiantiles de la década de los sesenta para transformar los modos de recrear el debate, negociación y el diálogo entre espacios urbanos y/o rurales para dar significación a la acción social de carácter cultural-político.

La revolución cultural del 68, proyectó cambios sustanciales en las relaciones de género, produciéndose espacios de reflexión que permitieron el encuentro y el diálogo de las mujeres urbanas con los procesos organizativos de la vida rural. Si bien la conquista de la participación política de las mujeres indígenas oaxaqueñas no fue producto de la influencia ideológica del feminismo urbano, que recorría los debates de los centros universitarios y movimientos de mujeres que marcaron la época, considero que las alianzas y redes afectivas de poder que se fueron tejiendo en el proceso de visibilidad del movimiento indígena mexicano, permitieron colocar el re-pensar de la identidad, la ciudadanía y la diferencia en tanto que variables enunciativas que exigen igualdad, reconocimiento y justicia entre hombres y mujeres en comunidades de origen en su relación con el Estado.

Cartografía de los compromisos múltiples de los *sujetos* feministas: Género, ciudadanía, clase social y comunidad



Esquema I.

Las asociaciones feministas según la auto-definición del sujeto político

1.2.1 Margarita Dalton. El anclaje del desarrollo en las políticas públicas

Margarita Dalton Palomo, llega a la Ciudad de Oaxaca en la década de los setenta. En pleno contexto del debate sobre el derecho de las mujeres al aborto, Dalton a los 18 años de edad viajó a Cuba y Francia. Con 25 años de edad, bajo la influencia del pensamiento marxista-leninista, se establece en el Vergel, colonia ubicada en los alrededores de la Verde Antequera, como se le conoce también a la Ciudad de Oaxaca.

“[...] me encantó la ciudad, trataba de terminar una novela, había salido de un proceso de docencia e investigación en Cuba y África; había pasado por Paris y llegué a Oaxaca y decidí quedarme en la ciudad [...] fue mi época de embarazos; me fui a Paris otra vez, un año y medio fuera [y] regresé a Oaxaca con una idea de hacer un experimento de comuna en el Vergel. Y ahí estuve trabajando como cinco años, y después, decidí que el campo no era lo mío, regresé a la ciudad y me incorporé a la UABJO (Universidad Autónoma “Benito Juárez” de Oaxaca) a dar clases, en lo que era el Centro de Sociología, y di clase de historia de América Latina [...] (Margarita Dalton, C. de Oaxaca: 2013)

El diálogo entre feminismo y marxismo en la década de los setenta, hizo que activistas como Margarita Dalton cuestionaran las relaciones de género en el interior de las organizaciones políticas, puesto que el proletariado en tanto que sujeto históricamente constituido en la lucha obrera ejercía el poder y la violencia en contra de

las mujeres. Principalmente, “el sesgo ideológico patriarcal que limita la participación política de las mujeres” (Dalton, 2013).

El naciente feminismo mexicano post-movimiento estudiantil del 68, explica Sylvia Marcos (2011), desplazó el discurso del feminismo occidental, en términos de elaborar una agenda de derechos el cual incluyó la desmitificación de la “doble moral patriarcal en relación a la sexualidad, pidiendo acceso al derecho al aborto y derrumbando estereotipos femeninos que hacían de la identidad de la mujer algo exclusivamente dependiente de tener marido y de ser madre” (Marcos, 2011: 256; Marcos, S., 1975)

En ese contexto de debates ideológicos que permeó al continente latinoamericano, influenciados primeramente por el triunfo soviético de 1917 y el movimiento revolucionario cubano de 1959, las mujeres adscritas al movimiento feminista mexicano iniciaron un proceso de concientización, desde las organizaciones políticas donde militaban, adquiriendo el lenguaje de la diferencia de “género” al darse cuenta de las relaciones de poder que se ejercía por el orden patriarcal en nombre de la lucha de clases.

“y uno es parte de eso, y tomar conciencia; a ver, aquí además de los derechos de los obreros, de los campesinos [están los] míos, de las mujeres; cuál es mi posición, cuál es mi situación; entonces discriminación; el silencio, el que nos callaran, de que no podíamos hablar, de que no podíamos tomar decisiones, que eso había que verlo al interior del partido entre ‘las personas que verdaderamente saben’. Todo eso, te va creando una conciencia, porque te vas sintiendo discriminada [...]

Es un proceso de tomar conciencia [...] de la experiencia personal, la discriminación; uno lo siente en carne propia, y esa toma de conciencia es irreversible [...] una cosa que no está bien o que te vuelve crítica, y que todo lo comienzas a ver con lupa y decir: ¡aquí están diciendo una cosa, pero están haciendo otra! O sea, la incoherencia entre las teorías y las prácticas que invisibilizan la participación de la mujer en el trabajo en general, eso te hace tomar conciencia” (Dalton, C. de Oaxaca: 2013)

En consecuencia, Margarita Dalton empezó a promover la organización de las mujeres en la Ciudad de Oaxaca y fundar espacios de reflexión. Fue así que, en 1975 apareció el Círculo de Mujeres, antecedente del Foro de la Mujer y del primer espacio de difusión en Radio Universidad. Este último, dependiente institucional de la Universidad Autónoma “Benito Juárez” de Oaxaca (UABJO).

El programa buscó ampliar el debate y el diálogo sobre el tema de las mujeres y acercar el contenido a los diferentes sectores de la población oaxaqueña. En él, se abordaban el acoso sexual, los derechos de las mujeres, la violencia de género, el trabajo doméstico, la formación de liderazgos femeninos, la educación a los hijos y conversaciones sobre los trabajos literarios de feministas como Virginia Woolf y Rosario Castellanos. Ambas figuras de renombre y referencia en el movimiento de mujeres de la década de los setenta. Además de plantear en términos de problema a la mujer en el sector social, proponían resolverlos mediante el diálogo “*la situación que tenían las mujeres y crear un poco de conciencia*” (Dalton, 2013).

La iniciativa de Dalton, acompañada de estudiantes de la UABJO, las acercó a mujeres del Instituto Tecnológico de Oaxaca (ITO), con quienes fue tejiendo la

formación de una élite *“en tanto que universitarias; en ese sentido empezamos estudiando, tratando de analizar; y una vez que nos dimos cuenta de la situación que vivía Oaxaca, del machismo, de una situación patriarcal”* (Margarita Dalton, 2013) se decidió que el programa de Radio Universidad se extendiera hacia zonas campesinas.

El inicio del colectivo de mujeres y la fundación del programa de radio “Foro de Mujeres”, motivó la creación de la Organización Civil, el Grupo de Mujeres “Rosario Castellanos” en 1979. El objetivo de la asociación: era la organización de conferencias, de mesas redondas y de foros en distintos espacios. La red de estudiantes universitarias y el Grupo de Mujeres “Rosario Castellano”, funcionan de puente dialógico entre las feministas de la Ciudad de México, Estados Unidos y Oaxaca.

En 1991 se inaugura la casa de la Mujer “Rosario Castellano”²⁰, producto de la conciencia de las mujeres que integraban el colectivo, cuyo propósito abre un espacio a todas las personas interesadas en conocer y participar en el mejoramiento de las condiciones materiales de las mujeres, impulsar programas de apoyo, generar la reflexión y comunicación con otras mujeres a fines a la organización. Un espacio que incide directamente en la formación de liderazgo de mujeres indígenas en Oaxaca a través de un programa de becas que les permite continuar sus estudios medio superior.

²⁰

Las principales fuentes de ingresos económicos están respaldados por MacArthur Foundation, la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL) y donativos de la Sociedad Civil. Entre sus programas de orientación son las becas a jóvenes indígenas que impulsa la continuidad de los estudios de bachilleratos

1.2.2 Josefina Aranda. El poder de la independencia económica en las mujeres rurales

El movimiento feminista en México, había alcanzado y crecido en el centro y en otros Estados de la República Mexicana. En 1979, se fundó el Frente Nacional por la Liberación y los Derechos de las Mujeres (Fnalidm). La asociación permitió la creación de “fuerza política cuya cohesión dependía implícitamente de la universalidad de la opresión de las mujeres” (Marcos, 2011: 257).

Josefina Aranda (2 de enero de 1955), fue militante activa de la asociación. El interés laboral, la hizo migrar a la Ciudad de Oaxaca en 1983. Discípula de la antropóloga feminista Lourdes Arizpe²¹, ésta la aproximó a los debates académicos invitándola a participar en el Seminario de Estudios Latinoamericanos con enfoque de género que se realizó en Puerto Rico.

Egresada de la Universidad Iberoamericana en 1978, realiza la maestría en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y el doctorado en el Instituto de Estudios Antropológicos de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Despedida del Colegio de México a finales de los setenta por promover la creación de un sindicato de trabajadores, se incorpora al Instituto Nacional Indigenista (INI) para trabajar sobre el impacto de las radios bilingües en la región de Tlapa, Guerrero.

²¹ Considerada como una de las antropólogas con visiones feministas en el campo de la investigación de la migración de las mujeres indígenas a la ciudad de México cuya publicación, en 1975, contribuyó a mostrar la relación entre procesos socioeconómicos y relaciones de género. “Indígenas en la Ciudad. El caso de las Marías (1975), le siguieron “Mujeres migrantes y economía campesina. Análisis de una cohorte migratoria a la Ciudad de México, 1940-1970” (1978).

Regresa con la feminista Teresita de Barbieri²² a reflexionar sobre el género en el Consejo Nacional de Población (CONAPO) a través del diagnóstico de políticas públicas de las Unidades Agroindustriales de la Mujeres Campesinas (U.A.I.M .C),²³ creado durante el gobierno de Luis Echeverría Álvarez (1970-1976). Heredera de la tradición marxista, dialoga con el feminismo vinculado a la sociedad, se desplaza entre la vida académica y el activismo organizativo de las mujeres campesinas en Oaxaca.

En los ochenta, comienza la docencia en la UABJO, y junto a su esposo Miguel Tejero Villacañas fundan la asociación Civil Centro de Apoyo al Movimiento Popular Oaxaqueño (CAMPO).

“Se hizo una red de promotoras de lucha de las mujeres en el campo [...] empecé a trabajar con Juanita de Yalalag porque ya estaban organizadas; [con] Sofía Robles sabía que estaban haciendo algo [...] yo directamente [empecé] a organizar a las mujeres. Se buscó en principio, que se reconociera a las mujeres como productoras de café, porque era un derecho; el derecho de las mujeres a estar organizadas, a que no se le golpee; y sobre todo, a tener ingresos propios. Entonces, proyectos propios de mujeres. Empezamos con proyectos de semilleros de café, proyecto de abasto, proyectos de cría de animales de transpatío” (Aranda C. de Oaxaca: 2013)

²² Feminista de origen Uruguayo. Investigadora de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), entre sus publicaciones destaca “Mujeres y Vida Cotidiana” (1984), “La presencia de las mujeres en América Latina en la década de crisis” (1986)

²³ Programa dependiente de la Secretaría de Reforma Agraria creada en 1972 para apoyo a mujeres del campo mayores de 16 años y que no sean ejidatarias. El objetivo es que la mujer del campo aproveche de este espacio de producción para mejorar el ingreso familiar y se vuelva una independiente económica.

Las mujeres en el campo, fueron incorporándose a los medios de producción cafetalera, facilitando técnicas para independizarlas económicamente y mejorar las condiciones de vida. Con la crisis de la caficultura a finales de los ochenta, se funda en colaboración con organizaciones de pequeños productores de café de las siete regiones de Oaxaca, la Coordinadora Estatal de Productores de Café (CEPCO), y en el proceso de organización de las mujeres y los hombres campesinos, se introduce el discurso de género para gestionar financiamiento ante organismos no gubernamentales.

“Mi poco entendimiento era que, había que ver la forma en que pudieran salir de la dinámica de ser mujer campesina; tener un espacio propio que era el proyecto económico [a partir] de capacitación. Tenemos un proyecto de salud, alimentación, fortalecimiento de [...] ser campesinas; [brindar] técnicas campesinas a las jóvenes, y de cómo mejorar técnicas agropecuarias para que no se le murieran los pollos, los cerdos; e igual [se les capacitaba] a los hombres. Ser sujetos de políticas públicas desde [...] las ONGS, [el ser] ciudadanas. (Aranda, C. de Oaxaca: 2013)

La formación de la ciudadanía a través de políticas públicas con la intervención de las asociaciones civiles basadas en la organización de los hombres y mujeres campesinos. Independizar económicamente a la mujer, ha sido uno de los ejes de trabajo de Josefina Aranda a través de CEPCO. Parte de su desempeño, incide en la valoración de la producción del trabajo de las mujeres en el interior de la organización, en paralelo a la del hombre. *“Un tema que tiene que ver con la negación, cómo se les ha negado [a las mujeres] la capacidad de formarse y de salir y de manejarse en otra lengua, de*

conocer la ciudad” (Aranda, 2013). Los ejes articuladores de la promoción de la ciudadanía mediante las organizaciones civiles y las políticas públicas para independizar a las mujeres económicamente e integrarlas a la fuerza de trabajo.

1.2.3 Eugenia Mata. La teología de la liberación y el encuentro con la violencia de género

María Eugenia Mata García (1955), forma parte de las activistas feministas del Distrito Federal que se instruye con las monjas de la Congregación de las Hermanas del Verbo Encarnado en el municipio de San Pedro y San Pablo Teposcolula (Mixteca). Descubre el feminismo en la red de organizaciones civiles, donde otras mujeres como Margarita Dalton y Josefina Aranda, se desplazan para colaborar con las mujeres indígenas campesinas.

“Yo estudié en una escuela de monjas y mi papá me impuso una carrera que yo no quería. Estudié comercio bilingüe, yo quería estudiar filosofía y letras. A mi hermano sí se le permitió elegir lo que quería estudiar; a mi hermana y a mí nos dijo: ¡van a hacer esto!

Pero lo que me posibilitó [ir con] las monjas en Teposcolula [en] un internado que era [de] mujeres. [A las mujeres indígenas] que habían terminado su primaria y algunas su secundaria, las capacitaban para ser promotoras en sus comunidades, y [fue] entonces [que] las monjas [convocaron] a alumnas para que nos fuéramos de misiones [...] 15 días en una comunidad para hacer un trabajo de desarrollo; en

términos de atención a niños, cuestiones de mejoramiento de la vivienda. En las tarde era dar la catequesis; fue así que conocí Oaxaca.

Desde la primera vez que conocí Oaxaca, me bajé del camión [...] le dije sabes qué mamá, yo me quiero dedicar la vida a los pobres, pero con los indígenas. Tenía 15 años. A los 18, salí de técnica y me fui con las monjas” (M. Eugenia Mata, C. de Oaxaca: 2013)

Durante los estudios en San Juan Mixtepec (en la región de la Mixteca), entre 1978 y 1981 con las religiosas de la Congregación Mercenarias Misioneras de Biarritz (Francia), Mata García establece contacto con el discurso teórico del marxismo y la lucha de la liberación de los más oprimidos.

La teoría de la liberación generaría influencia en la década de los sesenta en los movimientos revolucionarios de América Latina, y una ala ideológica se desplazó en los conventos de Oaxaca. Consciente del rol ideológico de la teología de la liberación en su formación política, María Eugenia, recupera de la memoria el papel que jugó en la Revolución Popular Sandinista en Nicaragua (julio 1979-1990).

[...] a mi me cambio todo el enfoque [...] empecé a estudiar la teología donde igualmente teníamos materias de marxismo para poder entender toda la lucha de clases y muchos de los teólogos de la liberación que agarraban el análisis marxista, incluso Ruben Dri, exiliado chileno que ya se regresó a Argentina [...] tenía todo su análisis de la lucha de clases de Jesús. Esto nos ayudó a interpretar la realidad y a quitar esta visión de ir a salvar a los pobrecitos indígenas

porque no saben. Ahora ya lo puedo decir: cambié mucho con las monjas” (M. Eugénia Mata, C.D de Oaxaca: 2013)

Posterior al trabajo realizado en el Centro de Estudios Ecuménicos, de inspiración cristiana, el Equipo Pueblo a nivel federal, Mata García participa en la fundación del Centro de Apoyo del Movimiento Popular Oaxaqueño (CAMPO) en 1985, espacio en el cual trabaja con las primeras mujeres del pensamiento feminista. *“Empecé a entender pero me era muy lejano”* (M. Eugenia, C. de Oaxaca, 2013).

Sin embargo, las estrategias de sistematizar la reflexión de las relaciones de género en las comunidades y en la organización civil donde trabajaba, cobró sentido cuando se enfrentó a la realidad de las mujeres en las zonas rurales, donde la estructura de la violencia sobre pasa la lucha de clases, tal como lo había aprendido en el discurso de la teología de la liberación. Las mujeres indígenas campesinas en contextos rurales, narra María Eugenia, nacen, crecen y se casan.

“Estábamos trabajando directamente con las mujeres y la esposa del presidente era golpeada sistemáticamente [...] entonces quise ayudarla a meter la denuncia y varios compañeros me pararon diciéndome: no porque eso va generar contradicciones; y me pregunté, ¿qué estamos haciendo?

[Porque] no basta que las mujeres no sepan producir bien sus huertos, tengan sus paquetes avícolas, o estén participando o fomentando su tienda comunitaria. [Dado el contexto, me pregunto], por qué nos metimos en el trabajo con las artesanas, porque era para

ayudar a las mujeres. Entonces, efectivamente creo que le ayudamos mucho para que mejoraran sus productos, para que tuvieran capacitación, para que supieran exportar; porque les ayudamos en la exportación pero no mejoramos su condición como mujer” (M. Eugénia Mata, C.D de Oaxaca: 2013)

María Eugenia, es de las mujeres entrevistadas, que nombra la violencia estructural de las mujeres como parte del problema de la desigualdad económica, moral, física, discriminatoria y racista del poder patriarcal; las contradicciones en la que incurren las mujeres que organizan e imparten talleres de capacitación, apoyo logístico e impulsan los derechos a la participación ciudadana a través de las organizaciones civiles, pero que no amplían la reflexión sobre “*el derecho [a las mujeres] a no ser golpeadas*” (M. Eugénia Mata, C.D de Oaxaca: 2013).

1.2.4 Ana María Hernández. Aprender-hablar en comunidad sobre mujeres indígenas y no indígenas

Como parte de la organización civil, Consorcio para el Diálogo Parlamentario y la Equidad, Ana María Hernández es otra activista feminista que llegó en el 2003 procedente del Distrito Federal a la Ciudad de Oaxaca para poner en marcha un trabajo sobre el aborto. Dado el contexto cultural multi-diverso y pluri-lingüístico, se dio cuenta que las prioridades regionales eran diferentes a las planteadas por las mujeres feministas urbanas.

[...] Consorcio, empieza a voltear a mirar de que no sólo existe el derecho positivo [es decir el de partidos políticos], sino que también es importante trabajar en las comunidades para tratar que [las] autoridades que son nombradas desde sus comunidades, con sus propias reglas [de nombramiento], también vayan sensibilizándose en la necesidad de incorporar algunos temas importantes que generan discriminación hacia las mujeres, como la participación comunitaria, y por el otro lado, la creciente violencia que viven las mujeres por razones de género (Ana M. Hernández, 2011, C.d de Oaxaca).

En ese contexto, se crea una sede de Consorcio para el Diálogo Parlamentario y la Equidad de Oaxaca, e inicia los trabajos con las organizaciones sociales de bases indígenas en el Estado. Desde estos espacios, las mujeres participantes elaboran y promueven leyes a favor de la igualdad de género, siendo fuerza de presión hacia los partidos políticos. Durante el 2004, la organización comienza a trabajar en las comunidades rurales, en coordinación con el área de mujeres de Servicio de Pueblos Mixes que dirige Sofía Robles Hernández.

Cuando uno asiste a una comunidad, no puedes llegar con un discurso que no sea ajeno a ellos, es un error; y no porque uno renuncie a su utopía, sino porque finalmente tenemos que saber adaptarnos a los procesos, a los niveles de reflexión a los cuales las mujeres están.

[Por ejemplo], las mujeres sí identificaban el derecho a la participación desde un nivel más comunitario y su concepción de

participación es distinta en relación al sentido de participación que existe en el nivel urbano [...]

A nivel urbano, la participación política de las mujeres se vive en la participación [de] los cargos en los puestos de poder; las mujeres en las comunidades lo viven desde un ser distinto, desde la cosmovisión de [...] un servicio y no un poder. (Ana M. Hernández, 2011: C.d de Oaxaca)

Aquí cabe preguntarse ¿hasta qué punto el servicio comunitario también permite el ejercicio del poder?²⁴ Volveré en los capítulos posteriores a esa pregunta, dado que el sistema de cargos y el servicio comunitario, son espacios de socialización donde se recrean las identidades diferenciales, las cuales no necesariamente son horizontales.

La dificultad de las mujeres urbanas de entrar en las comunidades rurales para ir construyendo la reflexión del género y la ciudadanía en las mujeres de origen, tienen el desafío en identificar diálogos comunes que permita abrir espacios de participación política.

²⁴ Aunque Gustavo Esteva asume que existe una noción diferente del poder en las comunidades originarias no expresa en qué consiste, ni cómo opera. En parte, la presente investigación hará el esfuerzo de describir, analizar y reflexionar en torno al sujeto con poder y su relación explícita en la comunidad y con el Estado. Además de intentar responder a través de los casos aquí expresados “quiénes deben gobernar” [y] los medios formalmente democráticos y despóticos de constituir el poder político [...] en el que el pueblo no sólo sea titular formal del poder político, sino pueda tener, mantener y ejercer el poder” (Esteva, 1997: 9). Esta transición social parte de la base de representación social del sujeto mujer indígena *pobre* para romper con el imaginario político de la legitimidad tanto en términos de identidad y diferenciación en la reconfiguración del Estado en su carácter positivista multicultural.

1.3 Sembrar la semilla del género y la ciudadanía en comunidad

La lucha por el ejercicio ciudadano de las mujeres en el movimiento feminista en México se logra en 1952, fecha en la cual se modifica la Reforma Constitucional para reconocer el derecho de las mujeres a votar y así participar en la competencia electoral.

Hablar de derechos en las zonas rurales con el uso e interpretación del tiempo, espacio, relaciones socio-personales y del saber-hacer política entre hombres y mujeres, difiere con respecto al discurso que se construye en la ciudad. El pensamiento de la vida cotidiana, las necesidades básicas de alimentación, seguridad social, educación, la violencia y respeto a las formas de relacionar a la mujer con el entorno sociocultural comunitario, hace que se dificulte la introducción del género y la ciudadanía.

La diversificación del feminismo durante los años ochenta, tomó un rumbo más amplio de encuentros y desencuentros, en los modos de reforzar la participación de las mujeres. Los proyectos productivos fueron los mecanismos de acercamiento entre las mujeres urbanas y las mujeres de zonas rurales. La acción organizativa y la creación de espacios de socialización, resultan prioridades para formar y fortalecer la participación comunitaria. Sin embargo, en estos espacios de enunciación, se manifestaron el ejercicio de la violencia hacia las mujeres, ya que la irrupción de ellas en la toma de decisiones comenzó por desestabilizar el poder patriarcal.

“[...] las feministas decían que eso no era un trabajo que mejorara la condición de las mujeres, y a su vez nosotros hacíamos una crítica a los feminismos que decían: ‘no entienden las condiciones particulares socioculturales’; y claro, nosotros estamos luchando por mejorar las condiciones de las

mujeres, por eso trabajamos con ellas [...] había un desencuentro que se ha ido diluyendo, y que hemos ido encontrando; una manera de combinar el trabajar sobre las necesidades básicas y las necesidades estratégicas de las mujeres [...] ahí se fue encontrando muy claramente esta brecha de género [...] ubicamos que esas necesidades básicas [...] eran importantes para que las mujeres igualmente mejoraran su alimentación, como también pudieran tomar decisiones [...]

Ahí se fue escalando la cuestión de que ellas participen en la toma de decisiones, de que ellas participen igualmente en el asunto de la participación política; sea desde su comunidad, lo social, en lo organizativo, o en lo partidario, quien así lo quisiera; y ahí nos fuimos encontrando que no había contradicción por trabajar tanto el proyecto productivo como el plan de incidencia para que la señora también pueda ser nombrada en asamblea o que las mujeres participen en la asamblea.

Esto ciertamente tiene dos vertiente, una primera tiene que ver con la parte jurídica, la parte legal, cómo en la legislación queda claramente establecida [la otra parte en] la igualdad de la participación de las mujeres y de eso incluso se han tenido que hacer todavía proceso de manera diferenciada” (María Eugenia, entrevista C.D de Oaxaca: 2013).

El objetivo de las feministas militantes fue sembrar las semillas de igualdad de género y la construcción de las ciudadanías a través de las políticas públicas, de manera

que la formación de liderazgos se consolidara dentro de las organizaciones civiles de bases indígenas.

Para Josefina Aranda, los retos en la formación de los liderazgos en las comunidades implican que las mujeres, se involucren en la vida política, social, económica y cultural.

“Yo empecé la formación de líderes desde la capacitación con los grupos en las comunidades sin pensarlo mucho; claro todas estas mujeres empezaron a ser las secretarías municipales, las presidentes, formar parte de los cabildos, de las propias organizaciones con algunos puestos para empezar [a elevar] su nivel de análisis, de intervención, de debate, de bilingüismo, y sobre todo su fortaleza para presentarse como mujeres con capacidad” (Josefina Aranda, C.d de Oaxaca: 2013)

El tema principal de las mujeres entrevistadas, se van identificando durante el acercamiento con las comunidades rurales. Lo común del discurso entre las feministas urbanas y el trabajo que realizan en las organizaciones civiles, está determinado por la opresión y la desigualdad en la distribución del poder económico, con lo cual se teje la experiencia de la violencia estructural hacia las mujeres.

A partir de la década de los ochenta, el movimiento feminista en Oaxaca, mantiene el discurso del género y la ciudadanía apelando a las políticas públicas. El planteamiento de las zonas rurales, se basa en el campesinado y los modos de producción capitalista. Se nombra a las mujeres en su vertiente de participación política

e independencia económica, excluyendo en el análisis los efectos del racismo y la discriminación en tanto que herencias coloniales y patriarcales que limitan sus reivindicaciones en la lucha por la justicia social libre de violencia.

El movimiento indígena oaxaqueño que emergió, en un principio en los primeros años de la década de los setentas en el Istmo de Tehuantepec, y prolongado en los años de los noventa, permite explicar que la falta del análisis de la construcción histórica de la etnicidad, en palabras de las mujeres indígenas, forma parte de un racismo epistemológico²⁵, porque se centró en la articulación entre ciudadanía, género y clase social, y no en la etnicidad.

Era obvio silenciar, el racismo y la discriminación étnica en un país que establece sus relaciones de poder en función de la jerarquización de identidades genéricas, étnicas, de edad, de clase y de sexualidad, “incluidos los movimientos de justicia social y el feminista” (Marcos, 2011: 258). En lectura de Sylvia Marcos, el impulso hacia reivindicaciones culturales en la diversidad étnica, “es una novedad histórica, que contrarresta la internacionalización del movimiento de mujeres” (Marcos, 2011: 258)

El movimiento de mujeres, en el movimiento indígena latinoamericano, cobró la importancia por las alianzas políticas que se construyeron a través de las redes en foros, encuentros y medios de socialización que interaccionan en lo local y lo global. La globalización, permitió espacios de encuentros para visibilizar las luchas y las batallas

²⁵ La feminista Bell Hooks, tomando el célebre libro de Betty Friedan, *La mítica de la feminidad*, elabora una crítica a la literatura de las feministas ‘blancas’ aduciendo que la negación de las mujeres a vincularse políticamente atravesando las fronteras étnicas y raciales, solamente refuerzan “la supremacía blanca [...] El rechazo histórico de las feministas en prestar atención y en atacar las jerarquías raciales ha roto el vínculo entre raza y clase”. (Hooks, 1984: 35); por tanto, a través del análisis del racismo “y de su función en la sociedad capitalista se puede obtener una comprensión completa de las relaciones de clase” (Hooks, 1984: 35).

logradas en el interior de las comunidades y el Estado. Hay quienes se atreven a exigir el reconocimiento legal de la mujer indígena como sujeto de derecho, sin que en el proceso visibilicen las prácticas racistas y la discriminación que se reproducen en la sociedad, las instituciones y el discurso científico que se elabora en nombre de quienes dicen representar narrativamente. Debido a las prácticas racistas y discriminatorias, se excluye del ejercicio ciudadano a las mujeres de origen.

La definición del racismo que elabora Marta Elena Casaús (2008), me servirá para reflexionar la identificación de tales efectos en las mujeres indígenas, dado que en un contexto multiétnico y pluri-lingüístico como el caso oaxaqueño ocupa un lugar primordial, pero que no está reconocido por la estructura social, la ciencia y la estructura de poder del Estado.

En esta línea de ideas, la autora, afirma que el racismo se refiere a la:

“valoración generalizada y definitiva de unas diferencias, biológicas o culturales, reales o imaginarias, en provecho de un grupo y en detrimento del Otro, con el fin de justificar una agresión y un sistema de dominación. Estas actitudes pueden expresarse como conductas, imaginarios, prácticas racistas o ideologías que como tales se expanden a todo el campo social formando parte del imaginario colectivo. Pueden proceder de una clase social, de un [pueblo] étnico o de un movimiento comunitario; o provenir directamente de las instituciones o del Estado, en cuyo caso hablaremos de racismo de Estado. Puede ocupar distintos espacios de la sociedad, dependiendo de que la relación de dominación tenga su origen en una clase, un

[pueblo] étnico, un movimiento comunitario o el Estado”
(Casaús, 2008: 13)

Entonces, la conciencia de género en la construcción de la ciudadanía por parte del ventriloquismo feminista oaxaqueño en su génesis de producir alianzas y conocimientos, se enfrentó a estos retos históricos dominados por el racismo de Estado. La separación y diferenciación étnica de mujeres indígenas y no indígenas forma parte de la expresión del racismo oficial del Estado. En él se muestra la discriminación jurídica y social al limitarse a la ciudadanía étnica y no incluyendo el género o la dimensión económica. Por tanto, el acceso a los derechos políticos, sociales, económicos y culturales es restrictivo para las mujeres originarias.

A continuación, presento el proceso de visibilidad que fueron adquiriendo las mujeres en el interior de las organizaciones políticas de bases indígenas, la discriminación que sufrieron por parte de sus compañeros en la lucha por transformar las relaciones de poder institucional, el racismo de Estado que enfrentaron cuando no se le permitió hablar durante las modificaciones de las leyes en materia de derechos de los pueblos indígenas, las estrategias legales que condicionan el derecho al ejercicio de la autonomía y la libre determinación, además del *continuum* del modelo económico neoliberal que prioriza el multiculturalismo por sobre el respeto en garantizar una vida digna libre de violencia hacia los pueblos indígenas de Oaxaca.

1.4 Las mujeres indígenas en las organizaciones sociales y políticas (1974-1983). El caso de la COCEI

Recuperando el testimonio de Rogelia Gonzales, militante y activista zapoteca de la Coalición Obrera Campesina Estudiantil del Istmo de Tehuantepec (COCEI), ejemplifico la introducción de la palabra de las mujeres indígenas en la narrativa de los procesos de organización y participación política, social, económica y cultural de los movimientos etno-políticos en Oaxaca.

Antes de ser reconocidos legalmente el derecho a la diferencia cultural por el Estado oaxaqueño, el testimonio de Rogelia Gonzáles Ruiz y su participación en la COCEI, me permite contextualizar el proceso de la formación ciudadanía étnica, y la elaboración de la identidad genérica y de clase social en el movimiento de mujeres en la lucha por los derechos de los pueblos indígenas oaxaqueños.

El movimiento de mujeres en México, surge como parte de las diversas opresiones a la que están sujetas, ya sea en las relaciones de poder que se practican en el campo laboral, familiar, institucional, social, cultural; o por la necesidad de nombrar las desigualdades genéricas que se ejercen en su contra, como parte del ejercicio cultural del poder patriarcal.

Antes de que las mujeres indígenas fueran protagonistas del alzamiento armado neozapatista en la década de los noventa, las mujeres indígenas oaxaqueñas ya habían experimentado la organización de base política en las zonas rurales de México. Sin embargo, la falta de reconocimiento social por el desempeño que realizaron en las organizaciones políticas restringió el asenso al poder. El trabajo político a su cargo, va más allá del sujeto reproductivo de la cultura, pues la labor también implica difundir los abusos y costumbres del poder estatal contra la COCEI.

El proceso de acceso a los espacios políticos, antecede el contexto de creación de redes sociales, producto del tejido ideológico que se registra posterior al movimiento estudiantil de 1968. La década de los setenta post-movimiento estudiantiles mexicanos, marcó el primer llamado a las transformaciones políticas en Oaxaca, e influenciaría en la emergencia de una izquierda institucional en México en la década de los ochenta.

La primera “revolución” de las mujeres en el movimiento indígena oaxaqueño de finales del siglo XX, se presentó en el Istmo de Tehuantepec. Posterior a la participación en el movimiento estudiantil del 68 mexicano, estudiantes juchitecos residentes en la Ciudad de México, regresaron a la región sur-oriente de Oaxaca para fundar en 1974 la Coalición Obrero Campesina Estudiantil del Istmo de Tehuantepec (COCEI), integrada por letrados intelectuales urbanos, artistas, mujeres, estudiantes e indígenas zapotecos.

La COCEI, tomó la relevancia política y cultural en la región porque “habló y reformuló su lengua, sus costumbres, su arte y su conocimiento histórico [...] luchó con éxito por la tierra rural, oportunidades agrícolas, mejores salarios y beneficios urbanos y soberanía municipal, además de resistirse a una continúa violencia” (Rubin,2003 :153).

Entre 1977 y 1981, se registró en diversas regiones de Oaxaca, movilizaciones universitarias, la huelga de transportistas, y sindicatos; motivando la fundación de organizaciones políticas que por primera vez pusieron en “crisis” el Estado y sus instituciones. Las presiones de organizaciones como la COCEI, la Coalición Obrero-Campesino Estudiantil (COCEO) y la Federación Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos de Oaxaca (FIOACO), bajo el llamado Frente Popular Contra la Represión, originaron la destitución del entonces gobernador Manuel Zárate Aquino.

La privatización de las tierras promovidas por la reforma agraria, la migración y la formación intelectual de los zapotecas del Istmo de Tehuantepec, las redes ideológicas originadas durante las movilizaciones sociales en la Ciudad de México y la Ciudad de Oaxaca, el retorno e integración a la vida política en Juchitán, facilitaron el triunfo de la COCEI en tanto que agrupación política de oposición al partido hegemónico del PRI (Campbell, 1990; Rubin, 1997; De la Peña, 1995).

Los resultados de las elecciones municipales en Juchitán, originaron la inconformidad de los integrantes de la COCEI, argumentando que durante el proceso electoral hubo la intervención del gobierno estatal para apoyar al candidato del PRI. Después de las movilizaciones frente al palacio municipal de Juchitán, la toma en la Ciudad de México en las embajadas de Guatemala y la India como símbolo de solidaridad con el pueblo juchiteco, se instala el primer “Ayuntamiento Popular”, encabezada por Leopoldo de Gyves y Manuel Musalem. El primero, descendiente de familiares franceses instalados en el Istmo de Tehuantepec en el siglo XIX, mientras que el segundo de inmigrantes libaneses (De la Peña, 1995).

Estas élites que hablaron en nombre del pueblo, rompieron con el poder central del PRI, debatieron y reformularon “el significado de la ciudadanía en Juchitán” (Rubin, 2003:153) a lo largo de las movilizaciones que se registraron en la región del Istmo de Tehuantepec, y finalmente; incidieron en transformar “la construcción de la etnicidad una vez más al apropiar la cultura zapoteca (incluso sus dirigentes) para un movimiento de los pobres” (Rubin, 2003: 166).

A lo largo de los tres años de administración del “ayuntamiento popular” de la COCEI en Juchitán, se funda el Comité Central de la Lucha de Defensa del Pueblo Juchiteco en tanto que agrupación política de oposición y relacionados al PRI.

Secuestros, movilizaciones, persecuciones y asesinatos en contra de los líderes políticos, motivan que las mujeres zapotecas asuman el rol político de informar a la comunidad nacional e internacional sobre la violencia registrada en el sur de México.

Ellas elaboran el discurso auto-representativo de la mujer indígena oaxaqueña. Al mismo tiempo que denuncian las relaciones de poder que se reproducen en el interior de la organización política, informaron sobre la violencia que ejercía el Estado contra la COCEI.

Personajes de la literatura y la política mexicana, como Carlos Monsiváis, Elena Poniatowka, Rosario Ibarra, llegaron a la región del Istmo de Tehuantepec para acompañar y apoyar el proceso de transformación de la vida política institucional de México. En la efervescencia política, mujeres indígenas y no indígenas, se encuentran para debatir, acompañar y dialogar, facilitando la emergencia y el desplazamiento de la palabra de las mujeres originarias en la lucha por los derechos políticos, sociales, económicos y culturales. Las mujeres tuvieron, en este sentido, un papel central en la emergencia del primer partido político de izquierdas en México.

Rogelia Gonzales, representa una de las militantes y activistas que han sido visibles en la COCEI a partir de la década de los 80s. Docente en educación bilingüe, se auto-define como feminista indígena. Su trabajo en la organización consistió, en formar parte de las brigadas informativas que surgieron cuando los cociestás fueron desalojados del palacio municipal el 13 de diciembre de 1983:

“levantamos la bandera y las marchas con candiles prendidos
para ir a las calles [a] informar a la gente lo que había en
Juchitán [...] logramos tener la presencia de mucha gente

intelectual de México, mujeres feministas [...] y en ese caminar de muchas luchas que se estaban dando en nuestro municipio, pudimos encontrar la voz de muchas mujeres feministas que empezaron a invitarnos a estar en diferentes eventos, talleres, conferencias, charlas; eso fue lo que motivó a [...] tener otra visión del caminar de nuestras mujeres, de la lucha de nuestras mujeres y a buscar las opciones para [...] lograr [...] que nuestro trabajo fuera valorado de manera política; logrando que [en la organización] pudiéramos tener representación política. Esta es una lucha que no solamente se da en Juchitán, sino mundialmente.

[...] nuestros propios compañeros nos han tratado de manera marginal, nuestro propios líderes, a pesar de estar en partidos de izquierdas; estar reclamando luchas sociales justas, al interior de nuestras propias organizaciones, las mujeres somos marginadas, somos excluidas; nuestra voz no la toman en cuenta, no la valoran y todo esto lo estuvimos viviendo muchas mujeres en la COCEI.

[Como consecuencia de] las actitudes patriarcales, inclusive misóginas de nuestros propios compañeros, y contra todo eso, estuvimos manteniendo nuestras posturas; también a lado y a favor de nuestro pueblo.

[...] llevo 30 años en la izquierda, en la lucha política, [y] la lucha social, me ha dado fortaleza [para seguir la lucha por las mujeres y los pueblos indígenas] (Rogelia González Ruiz, Juchitán: junio 2013).

Debido a la importancia de la mujer juchiteca en los espacios de socialización económica y cultural, ellas continúan siendo clave en la incorporación de influencias ideológicas externas, sin que esto afecte las reivindicaciones de prestigio a la lengua y la costumbre zapoteca. Han sido sujetos de transformaciones en el interior de las organizaciones política de cara a las denuncias contra la represión del Estado.

Cuando Rogelia González migra a la Ciudad de México y la Ciudad de Oaxaca para informar sobre el contexto de violencia que sufre el pueblo zapoteco, se rompió la mirada esencialista sobre los modos de participación política en las mujeres de origen, dado que en el proceso se tejen alianzas que cruzan las fronteras del espacio territorial entre periferia y centro de poder.

Como lo indica Jeffrey Rubin (2003), el papel de las mujeres en el interior del movimiento de la COCEI, posibilitó negociar su rol tradicional vinculada a la economía familiar y la reproducción de la cultura zapoteca, pese a que el jefe y el sistema de poder, se mantuvo en la lógica de centrarlo en el hombre.

En el camino de conflictos e innovaciones de adaptar selectivamente procedimientos políticos formales, recreación de prácticas étnicas y relacionarlas con la identidad genérica y la producción de la cultura; las mujeres como Rogelia, fueron descubriendo “entender los diversos fenómenos de democratización en el ámbito nacional y el significado de la democracia en la vida diaria de los juchitecos” (Rubin, 2003: 167)

[...] me tocó conocer a mucha gente a nivel nacional. Cecilia Loría²⁶, Amalia García²⁷, Rosario Robles²⁸; en Oaxaca a las figuras feministas Flor María Cervantes Rojas²⁹, Pili Monte Rubio³⁰, [...] empecé a tener mucho vínculos con ellas, [...] eso me ayudó mucho a distinguir mi fuerza, mi trabajo y valorarme yo misma. Para empezar, observar las actitudes discriminatorias, porque muchas veces nosotras las mujeres no nos damos cuenta; [...] más cuando aún existe ignorancia.

Las mujeres que no saben leer y escribir, son fáciles que ni puedan entender la cuestión [de la discriminación, el racismo y el sexismo]; cómo se da la participación y cómo debe ser la participación [con] equidad de género y [con] respeto a los derechos humanos

Entre el 80' y el 84, yo conocí a estas mujeres [antes mencionadas]; y [en] participar a nivel estatal [en] foros,

²⁶ Destacada antropóloga feminista que participó en el movimiento del 68 mexicano. Trabajó junto a la activista en la defensa de los derechos humanos Rosario Ibarra en el Frente Amplio contra la Represión (FNCR) y colaboró y participó en la Convención Nacional del EZLN en 1995. Sus trabajos se centraron en la ciudadanía y la participación política de la mujer.

²⁷ Militante del Partido Comunista Mexicano y el Partido Mexicano Socialista, antes de que se fusionara con el Partido de la Revolución Democrática. Académica feminista, fue gobernadora del Estado de Zacatecas (2004-2010)

²⁸ Una de las primeras feministas que incursiona en la política institucional. Fue la primera mujer en llegar al gobierno del Distrito Federal (1999-2000).

²⁹ Economista oaxaqueña. Participó en el movimiento estudiantil de 1968 y militó en el Partido Comunista Mexicano (PCM) y en el Partido Revolucionario de los Trabajadores, donde se encuentra a mujeres reivindicando sus derechos. A su regreso a Oaxaca colabora en la fundación de la Casa de la Mujer 'Rosario Castellanos y en el Grupo de Apoyo a la educación de la mujer.

³⁰ Nieta del ex gobernador de Oaxaca en 1834, Francisco Monterrubio, empezó militando en el feminismo a los 18 años y participado en diferentes organizaciones partidistas de izquierda en Oaxaca.

conferencias [...] que me ayudaron a tener una visión [para dar] pláticas [a las mujeres en Juchitán].

Tuve muchas dificultades, porque los compañeros no me dejaban; me decían que quería dividir la organización, no querían que nosotras habláramos de nuestras especificidades, pero yo fui logrando [hablar de las mujeres] y [durante el proceso tuve], muchos cuestionamiento por parte de los compañeros. De tal manera que tuve que constituir una asociación civil que se llama “Grupo de Mujeres 8 de Marzo”. Con esa asociación, empecé a trabajar, porque los compañeros siempre decían, ‘si tu quieres dividir a la COCEI te vamos a expulsar’. A mi no me quedó otra alternativa que constituir la asociación civil” (Rogelia Gonzáles, Juchitán: junio 2013).

El testimonio de Rogelia, refleja los desafíos de las mujeres dentro de las organizaciones políticas, la formación ciudadana en el proceso de lucha por ser reconocidas socialmente en tanto que sujeto de derechos, y los riesgos de ‘expulsión’ por parte de los hombres cuando se toma una posición crítica en las relaciones de poder entre hombres y mujeres en el interior de un movimiento político.

El entonces gobernador de Oaxaca, Heladio Ramírez López (1986-1992), toma la iniciativa de convocar a la sociedad civil para participar en las jornadas que preceden a las reformas constitucionales en materia de derechos de los pueblos indígenas. Mientras que en Juchitán el PRI y la COCEI se disputan el poder local, Rogelia Gonzales asiste a la primera convocatoria para abordar los derechos de los pueblos indígenas.

Considero diferenciar los procesos políticos a través de la emergencia de actores políticos que intervienen socialmente en la transformación de las estructuras del poder en el Estado y la exigencia de autonomía y libre determinación. El proyecto político de izquierda institucionalizada de la COCEI, la propuesta de la práctica filosófica de la *comunalidad* que protagonizan los intelectuales zapotecos y ayuujk en la Sierra Norte, así como la lucha del movimiento neozapatista en Chiapas difieren en la formas de construir alianzas y el contenido ideológico de lucha política.

Como veremos en el caso que nos ocupa, en Oaxaca pese a que existen grupos armados, los testimonios reunidos dan cuenta como principal hipótesis que la lucha de los pueblos originarios oaxaqueño no apostaba por una revolución armada. La existencia de una formación intelectual rural-comunitaria que promueve espacios políticos de encuentros, de diálogo, de conflicto y de negociación, nos hace comprender un sentido diferencial de la resignificación de la identidad, de la recreación de la ciudadanía y de denuncias variadas en contra de los abusos y costumbres del Estado.

Si bien, el levantamiento neozapatista de 1994 en Chiapas, influyó en la transformación legal entre la relación pueblos indígenas y Estado; tanto la COCEI y la propuesta filosófica de la *comunalidad*, tomaron distancia en la praxis política del levantamiento de armas para exigir el derecho a la autonomía y la libre determinación.

El eje articulador en cada uno de estos procesos organizativos, es la ciudadanía étnica, como instrumento social y jurídico, que visibiliza las exigencias de la ampliación del derecho social, político y económico de los pueblos originarios. Sin embargo, la construcción de las identidades de los sujetos que accionan políticamente el movimiento se diferencian en función de estrategias de significación, alianzas y reconocimiento.

El reciente trabajo de Alejandra Aquino (2010) sobre la generación de la “emergencia indígena” en la Sierra de Juárez y el proyecto filosófico de la *comunalidad* Oaxaca, puede abrir una línea de investigación que nos permita comparar las semejanzas y diferencias entre las rupturas y continuidades de la cultura política a través del surgimiento de la COCEI y el neozapatismo. Reflexionar a través de la cultura política de transformación, la construcción de una propuesta de izquierda pensada y sentida en función de las identidades, el reconocimiento, el respeto, la dignidad, las alianzas, la economía, la comunidad y las diversas formas de manifestar la pertenencia frente a la rigidez legal del Estado reformista en el contexto del capitalismo global.

Una de las tesis centrales en el trabajo desarrollado por el David Recondo (2007) muestra las paradojas del reconocimiento legal del pluralismo legislativo dado en experiencia de Oaxaca: “mientras que en Chiapas el gobierno federal se muestra reticente a la cuestión de las autonomías indígenas, en Oaxaca *tolera* reformas que reconocen a las comunidades indígenas derechos *particulares* en material electoral” (Recondo, 2007: 214).

La palabra de las mujeres indígenas, en este contexto, cobra importancia porque revelan opresiones diversas a las cuales están sujetas por manifestar la identidad genérica, étnica y de clase social en el interior de las organizaciones políticas, y de cara a las prácticas sexistas, racistas, de discriminación y violencia del Estado. Palabras que incluso, ponen en cuestión la práctica de la *política democracia* en tanto que “un conjunto de reglas o procedimientos destinadas a organizar –a la sociedad-, a partir de la consulta electoral ciudadana, el funcionamiento del poder público” (Furet, 1978: 50)

Parte de estas prácticas mencionadas arriba, se manifiestan cuando las mujeres indígenas oaxaqueñas se vuelven “interés público” para el Estado multicultural en la

década de los noventa. En la edificación de la arquitectura jurídica, en materia de derechos de los pueblos indígenas, éste beneficia el reconocimiento legal y social de la participación política del hombre, más el poder ejercido contra las mujeres se excluye. Este acto de exclusión hacia el silenciamiento de las mujeres indígenas del lenguaje social y jurídico, forma parte de las prácticas discriminatorias y racistas del Estado oaxaqueño.

Oaxaca, en 1990, adopta el modelo de Estado multicultural y la ciudadanía étnica. Durante ese contexto, ¿Dónde estaban las voces de la militancia y el activismo feminista oaxaqueño? ¿Cuál fue su reacción frente a una normatividad indígena que desapareció las voces de las mujeres en tanto que sujetos de derechos? La exclusión de las mujeres indígenas en participar en el debate y diálogo sobre sus derechos, ¿obedece a la reproducción del racismo y sexismo de Estado, al no reconocer legalmente las identidades étnicas y de géneros? ¿Cómo se práctica, en este sentido, la ciudadanía étnica desde y para las mujeres indígenas en relación al régimen consuetudinario?

1.5 El silencio de las mujeres indígenas en la democracia representativa. (1990-1998)

Las voces del feminismo académico-militante, quienes vienen acompañando desde finales de la década de los setenta, y a lo largo de los diez años que precedieron las modificaciones legislativas de 1990, explican que no se consideró “importante” abrir el debate de la participación política de las mujeres indígenas en los espacios de decisiones de los sistemas normativos internos porque, en comparación a las mujeres indígenas neozapatistas, en Oaxaca todavía la formación de líderes estaba en su proceso de consolidación.

Me ocupo, en este sentido, en analizar la influencia del movimiento del EZLN en las modificaciones legislativas de 1995 en Oaxaca, la referencia de la participación de las mujeres neozapatistas en la lucha armada y en la elaboración de la Ley Revolucionaria de las Mujeres. De igual manera, las negociaciones que sostuvieron con el Estado mexicano a lo largo del debate sobre los derechos de los pueblos indígenas.

El ventriloquismo académico, responde a la pregunta del por qué las mujeres indígenas oaxaqueñas no formaron parte del diálogo sobre la autonomía y la libre determinación, en el contexto del reconocimiento legal del régimen consuetudinario que entró en vigor en 1998.

La capitana Elisa, Laura, la mayor Ana María, la comandante Ramona y la comandante Esther, poseen el valor social para la memoria histórica porque su participación en el movimiento neozapatista mostró los tejidos políticos bordados por mujeres indígenas y no indígenas durante la década de los 80's e inicios de los 90's (Hernández, 2000; Marcos, 2011).

Con sus múltiples liderazgos de organización y participación, estas mujeres en el movimiento abren la “tentativa de elaborar una nueva cultura política –desde la base– que no sea aquella clásica de la izquierda ni tampoco la populista/indigenista que había dominado la escena política” (Marcos, 2011: 263-264) de México.

La elaboración de la Ley Revolucionaria de las Mujeres, expresa las necesidades de romper con las jerarquías genéricas, étnicas y de clase social de cara a la comunidad de origen, y frente a la violencia estructural de Estado. Este manifiesto, refleja claramente el sentir y reflexionar de las mujeres indígenas en tanto que ciudadanas múltiples en de poder de la resistencia. Ellas exigen transformar las relaciones de poder de género sin renunciar a la pertenencia territorial.

Asimismo, el respeto a vivir una vida libre de violencia, acceso a la educación que responda a las lógicas de la realidad plural y diversa de las comunidades originarias, la garantía a la salud pública, el respeto a los modos curativos que no respondan a la lógica mercantil de la medicina científica, el derecho a las decisiones sobre el propio cuerpo y su relación con el territorio, son algunas demandas que para el caso oaxaqueño, no aparecen en la legislación de 1998.

La participación de Margarita Dalton en la administración del gobierno de Heladio Ramírez López (1987-1992) en la fundación y la dirección de la Coordinadora Interinstitucional de Programas para las Mujeres en el Consejo Estatal de Población en 1988, reforzó los proyectos productivos dirigidos a hombres y mujeres indígenas a crear espacios de socialización que impulsara la ciudadanía a través de políticas públicas. Un espacio que en base a la educación y la salud ayuden en *“la toma de conciencia por varias cosas en las comunidades indígenas (...) porque las mujeres empiezan a tener dinero de ellas mismas, de sus proyectos, de sus hortalizas (...)”* (Margarita Dalton, C. d de Oaxaca, 2013).

Margarita Dalton, explica este silenciamiento social y jurídico de las mujeres indígenas oaxaqueñas, en el contexto del debate sobre el reconocimiento legal de la ciudadanía étnica.

“[...] en 1994 estaba incipiente la lucha de los derechos de las mujeres indígenas [en Oaxaca]. [Yo] colaboraba con el gobierno del Estado, en [el sector] cultural y tenía una buena relación con la esposa de Diodoro Carrasco, la señora Clara Scherer [...] Fue cuando empecé a contactar algunas mujeres

indígenas en sus comunidades que trabajaban con la señora Clara. [La esposa del gobernador], fue muy entusiasta en hablar en las comunidades indígenas sobre el derecho de las mujeres; que no era parte de [la agenda de] la esposa de un gobernador [pero] lo hizo.

Propició que muchas [...] mujeres [indígena] tomaran conciencia; y como estaba [participando] en eso, me invitan a [...] redactar [parte de] la ley de los derechos de los pueblos indígenas de Oaxaca, la que sale en 1997, 1998.

Y una de las cosas que establecíamos, era la participación política de las mujeres indígenas como ciudadanas de iguales derechos a los hombres. Nosotros planteamos [...] entre 12 a 15 páginas. Cuál fue nuestra sorpresa, cuando sale la ley, son dos páginas chiquitas recortadas, donde se condiciona los derechos de la mujer a lo que diga la comunidad, a lo que digan sus esposos [...] o las tradiciones, pero no era lo que nosotros habíamos escrito.

Hubo ajustes que hicieron los abogados [...] y sí cortaron mucho de lo que nosotros habíamos propuesto para los derechos de los pueblos indígenas, quedaron muy limitados el derecho de las mujeres indígenas, [los cuales] estaban condicionados a [las] tradiciones y costumbres de los pueblos”. (Margarita Dalton, C. de Oaxaca: 2013)

Diodoro Carrasco Altamirano, gobierno en Oaxaca durante el periodo de 1992-1998, impulsa cambios en la Constitución en materia de derechos de los pueblos indígenas. Convoca a foros regionales para debatir la propuesta de una legislación que permita el reconocimiento legal a la diferencia cultural a través de la regulación del régimen consuetudinario. La asistencia de las mujeres, se limitó en acompañar a los esposos. Esto derivó a que el feminismo militante expusiera en los debates y foros los derechos de las mujeres originarias. La ausencia de mujeres profesionales de origen que dominen el lenguaje jurídico, en parte, influyó a que sus voces fueran silenciadas, y en su nombre, las activistas académicas defendieran sus derechos.

No es casual que, la academia militante fuera crítica de las desigualdades del acceso a la participación política, económica, social, cultural y religiosa de las mujeres indígenas en las comunidades de origen y el sistema de partidos políticos. Solamente ellas, sabían el proceso de conquista de los espacios de decisión en el interior de las organizaciones políticas de bases indígenas:

“Yo creo que son dos mentalidades distintas. Primero, [...] yo creo que [quienes] no son indígenas tienen muchos prejuicios respecto a los no indígenas, a las comunidades, [segundo] si hubiera mujeres abogadas indígenas que hubieran participado en ese momento en la elaboración de la ley, quizás ellas hubieran defendido desde dentro [el debate jurídico] la última versión [de la reforma electoral].

Nosotros dimos algunas sugerencias de lo que considerábamos posible, pero tampoco éramos indígenas, entonces lo que faltó [...] fue convocar a mujeres indígenas que pudieran darnos esa

visión de cómo concebían sus derechos, qué era lo que necesitaban; como por ejemplo, el manifiesto [de ley que elaboraron] las mujeres zapatistas [...] lo tienen muy claro, y dicen lo que necesitan.

[Por parte del] gobierno [oaxaqueño se tenía] contacto más directamente con los hombres, los intelectuales; invitó a participar a Adelfo Regino, Jaime Luna, Floriberto Díaz. [Por tanto], participaron indígenas para la ley indígena, [fue principalmente de] hombres [y] no [hubo] mujeres. [Lo que significa que hubo] discriminación [por] la invisibilización que existe [hacia las mujeres indígenas]” (Margarita Dalton, C.d de Oaxaca: 2013).

Para María Eugenia Mata, el silenciamiento de las mujeres indígenas en el lenguaje jurídico y social, se debe más al carácter cultural en la indisposición de los hombres de transformar las relaciones de género en la comunidad. Las asociaciones civiles, en este sentido, trabajan para que dicha visión vaya cambiando a partir de la participación de las mujeres indígenas.

“[...] fuimos caminando [...] había mucha conciencia de desigualdad entre hombres y mujeres. Sí hablábamos de igualdad, discriminación de las mujeres [...] y lo que vimos me parece que es algo que se ha ido trabajando [...], todavía sentimos la reticencia a nivel de los hombres con este tema, y

muy en particular [de hablar de que] las mujeres indígenas son seres humanos.

Ciertamente, hay toda una serie de valores y de principios que nosotras hemos ido aprendiendo [a lo largo del acompañamiento que hacemos a las mujeres indígenas] y asumiendo [las diferencias] con toda esta búsqueda de bien comunitario; indudablemente [reconozco que] no existen sociedades perfectas en ningún lado; estas desigualdades se dan, pero hay mucha resistencia de modificar[las]

Esta consigna de: ¡Hay usos y costumbres que atentan contra la dignidad de las mujeres! Yo sí la creo cierta; a lo mejor no por el hecho de ser por usos y costumbres, pero algo pasa que no se mueve [en las normas culturales].

El asunto es que matan a una mujer o la violaron y no pasa nada, o hay toda una explicación [del abuso que se hace en contra de las mujeres]” (María E. Mata, Oaxaca: 2013)

Josefina Aranda, desde el trabajo que realiza en la Coordinadora Estatal de Productores de Café (CEPCO), apoyó las demandas de los derechos de los pueblos indígenas, incluso la organización cafetalera funcionó de puente para resignificar la identidad étnica. El levantamiento armado en Chiapas, influyó para que se impulsaran la formación política de quienes integraban CEPCO, sin embargo, para el caso de las mujeres *“estábamos en un activismo muy inicial de sobrevivencia y de formación de grupos de mujeres, creo que por eso [no existía un discurso sobre sus derechos]. Yo empecé la formación de líderes desde la capacitación con los grupos en las*

comunidades sin pensarlo mucho” (Aranda, C.d de Oaxaca, 2013). Es decir, al margen del reconocimiento legal de los derechos de los pueblos indígenas en Oaxaca.

Un par de años posterior a la convocatoria de la consulta a las modificaciones a las reformas constitucionales, se realizó el Segundo Encuentro Continental de Mujeres Indígenas: *“construyendo nuestra historia”* en la Ciudad de Oaxaca, a la que asistieron más de 700 mujeres de diferentes orígenes étnicos de Chiapas, Guerrero, Distrito Federal, Michoacán, Morelos, Hidalgo, Puebla, Querétaro, San Luis Potosí, Sonora y Veracruz. En la delegación oaxaqueña, destacan la participación de Sofía Robles Hernández, originaria de San Francisco Cajonos, Juana Vásquez en Villa Hidalgo de Yalalag, Rogelia González Ruiz de Juchitán, así como Martha Colmenares, precursora en la realización de videos indígenas.

Ellas son primeras pioneras contemporáneas que visibilizan los espacios de reflexión de las mujeres dentro y fuera de las organizaciones sociales de bases indígenas. Luego del encuentro, a iniciativa de las participantes, se funda la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas en Oaxaca en agosto de 1997, el cual servirá de plataforma para tejer redes, crear espacios de “mujeres indígenas que luchan contra formas de dominación social y exclusión y que reivindican una identidad genérica y comunitaria, territorios específicos y autonomía y en donde se produce un debate en torno a sus derechos como mujeres y como indígenas” (Artía, diciembre 2003: 2)

C A P I T U L O II

Estado Pluricultural y Autonomías Condicionadas

2.1 La reforma legal del Multiculturalismo. Estrategia política para la continuidad partidista

Cuando en Oaxaca el 9 de julio de 1990 se inaugura una nueva fase de relación entre los pueblos indígenas y el Estado, el contexto económico y político en México, atraviesa por una fase histórica de prolongaciones ideológicas entretejidas entre sistema de partidos políticos y el neoliberalismo.

Mientras que las elecciones de 1988, llevaron a Carlos Salinas de Gortari en medio de cuestionamientos en la manera electoral de llegar al poder central, los grupos en disputa en el interior de la COCEI marcaron una fuerte distinción entre quienes se consideraron ‘radicales’ y aquellos apegados a la reproducción de los ‘programas sociales’ del gobierno salinista. Ya durante la crisis de 1982³¹ en el régimen del

³¹ “México, uno de los primeros reformadores y, en cierto sentido, uno de los ejemplos que permanentemente exhiben los economistas vinculados al Banco Mundial y al Fondo Monetario Internacional. El país azteca sale de la

entonces presidente Miguel de la Madrid Hurtado (1982-1988) devino la privatización de la banca y la telefonía; y en la administración de Carlos Salinas de Gortari (1989-1994) se prolongó la firma y entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio. La ideología del neoliberalismo se posicionó en las estructuras del poder institucional, reforzando la individualización de la sociedad mexicana.

El reconocimiento legal pluriétnico en Oaxaca, se realizó cuatro años antes de que el EZLN surgiera en la escena nacional e internacionales. El multiculturalismo oaxaqueño, en términos del giro jurídico, se creó con la modificación del artículo 16, que a letra reconoce la:

[...] presencia y diversidad de los pueblos y comunidades que lo integran. El derecho a la libre determinación de los pueblos y comunidades indígenas se expresa como autonomía, en tanto partes integrantes del Estado de Oaxaca, en el marco del orden jurídico vigente; por tanto dichos pueblos y comunidades tienen personalidad jurídica de derecho público y gozan de derechos sociales. La ley reglamentaria establecerá las medidas y procedimientos que permitan hacer valer y respetar los derechos

gran crisis de la deuda de 1982, gatillada precisamente por el default mexicano de agosto de ese año, con una tasa de crecimiento del PIB per cápita para el período 1987-1992 del 1% anual (...) durante el resto del decenio el comportamiento de la economía mexicana hizo bien poco para avalar la presunta sensatez de las recetas neoliberales. Si en el período 1987-1992 el crecimiento mexicano fue sensiblemente inferior al experimentado por dos países hasta entonces refractarios al reformismo, como Colombia y Venezuela, con tasas del 2 y 1,6% por año, las cifras del período 1991-2000 ilustran de forma aún más contundente las dimensiones de esta decepción. En efecto, y a pesar de las grandes expectativas abiertas con la conformación del NAFTA, el desempeño de la economía mexicana apenas alcanzó una tasa del 1,8% por año (Boron, 1997:26)

sociales de los pueblos y comunidades indígenas” (art. 16, Constitución Política del Estado Soberano de Oaxaca: 15)

Los resultados de los Foros de Consulta Regionales, a los que asistieron integrantes de organizaciones civiles de bases indígenas, académicos, iglesia, representantes de partidos políticos, fueron las modificaciones al Libro Cuarto de la Reforma Electoral denominado *De la Renovación de los Ayuntamientos en Municipios Electorales que se rigen por Normas de Derecho Consuetudinario*.

En él, se define el procedimiento electoral consuetudinario como:

[...] el conjunto de actos realizados por las autoridades electorales competentes y por los ciudadanos de una comunidad, para proponer públicamente a los concejales municipales y para elegirlos, basados en las normas consuetudinarias del municipio (Art. 109, III: CIPEO: 47)

Dos formas de organización y participación política emergen a través del régimen consuetudinario y el régimen de partidos políticos a nivel municipal y/o comunitario. El primero, tiene como principal lógica, la recreación de una nueva ciudadanía étnica diferenciadora reconocida legalmente por los partidos políticos. El segundo, mantiene la competencia electoral y la dependencia financiera para elegir a un ciudadano a la presidencia municipal.

La distinción legal creada en función de una fábrica de la identidad diferenciada, está adscrita a la construcción histórica de la etnicidad, y en ella se agrupan

administrativamente reconocibles 418 pueblos originarios bajo el régimen consuetudinario y 152 por partidos políticos. Un logro de la reformulación de la ley en 1997 fue prohibir la intervención de los partidos políticos en el régimen consuetudinario, salvo en las elecciones de Gobernador del Estado de Oaxaca, los Diputados Locales y los Federales, el Presidente la República y los Senadores.

Como señala el párrafo citado, el sujeto indígena es de “interés público” y “gozan de derechos sociales”, pero en términos de la práctica cotidiana éste no encuentra espacio jurídico cuando se aborda el tema de la gestión del territorio y los recursos naturales.

Además de las reformas electorales en materia de derechos de los pueblos indígenas, el Congreso de Oaxaca emitió la Ley de Derechos de los Pueblos Indígenas para que éste funcione en tanto que reglamentario del artículo 16 de la Constitución ya mencionado en párrafos anteriores. En el reglamento, se reconocen legalmente las identidades afro-descendientes (art. 2).

La prontitud del gobierno de Diodoro Carrasco de legalizar los “usos y costumbres”, como se les denominó en un inicio; y la Ley de Derechos de los Pueblos indígenas, obedeció a la amenaza que suponía la influencia del movimiento zapatista en Oaxaca (Anaya, 2006: 98). También funcionó como estrategia política para mantener el control de los poderes locales en manos del PRI³², es decir, la simulación legislativa de

³² Cabe señalar, no es casual que el PRI comenzara a realizar a nivel nacional en ese momento sus maniobras de (re)articular sus estrategias para mantener su poder hegemónico partidista. Después de la crisis política que el partido sufrió con el muy cuestionado resultado de las elecciones de 1989, en el que contendieron para Presidente de la República Carlos Salinas de Gortari (PRI) y Cuauhtémoc Lázaro Cárdenas Solórzano (Partido de la Revolución Democrática, PRD), los estados del interior del país también sufrieron éste retroceso por parte del PRI en perder varios puestos públicos en municipios. La lectura que se da al respecto, para el caso oaxaqueño es que, “la elite priísta debió haber percibido también que el progreso de la oposición (el PRD) en el nivel municipal de agregación podría más pronto que tarde traducirse en un reto de mayores dimensiones en niveles superiores; y quizás

cambiar la forma jurídica, más no el fondo de relacionarse los pueblos indígenas y el Estado (Recondo: 2007).

Margarita Dalton, implicada en la participación del proceso jurídico convocado por el gobierno, señala que:

“cuando va saliendo Diodoro Carrasco, sale la ley indígena. Fue una respuesta al EZLN. La ley [...] fue una forma de mirar a Oaxaca con otros ojos; afirmar “aquí hay personas indígenas que tienen derecho, [por tanto] hay que reconocer, hay que terminar con el simulacro [de que] los pueblos indígenas elegían a sus autoridades municipales de acuerdo a sus usos y costumbres y luego los inscribían en un partido [...] que por línea general era el PRI. Entonces, todo el mundo era priísta, y todo el mundo salía [electo]; pero la forma de [cómo] eran elegidas las autoridades [municipales] no era por partido político, sino tenía que ver [...] si habían dado tequio, los cargos que se necesitaban.

En muchas comunidades, para llegar a ser autoridad tienen que haber pasado antes por ser topil, sindico, conocer todas las atribuciones del municipios en todos sus sentidos; desde abajo hacia arriba, y ya que cumpliste todos los cargos, ya puedes ser presidente municipal.

una manera de detener este proceso era mantener a la oposición fuera de los palacios municipales, desde donde podría comenzar a construir una base más amplia de apoyo electoral”. Para un mayor detalle respecto a los cambios electorales de los resultados que sufrió al interior de la representación municipal el PRI (Anaya, 2006: 98-100)

[Eso era el proceso en] muchas comunidades cuando los presidentes municipales no tenían ningún tipo de dietas, no recibían dinero de nada, no se les pagaba [por realizar el cargo de presidente], era su trabajo voluntario, era el tequio que ellos daban” (Margarita Dalton, C.d de Oaxaca: 2013)

Las organizaciones civiles en Oaxaca fueron bases de apoyo y asesoría del movimiento indígena zapatista, por la afinidad política y las realidades desiguales que compartían los pueblos indígenas en ambos territorios del sur del país. El entonces gobernador Diodoro Carrasco, con la asesoría de intelectuales indianistas, convocó a la consulta ciudadana para participar en la modificación de las leyes que se cambiaron en 1998.

La lógica del gobierno siempre ha sido esa, siempre les preocupó Oaxaca porque la empatía con los zapatista fue por la causa y no por el método; al contrario, porque lo afirmamos con ellos al decir que no creíamos en la vía armada y ellos les sorprendieron también toda la respuesta de las comunidades organizadas que han defendido su territorio, y [...] en ese sentido, la empatía [con el movimiento zapatista] era por la causa, y no por el método, pero ciertamente el gobierno sí estaba temeroso, porque en [Oaxaca] tenemos expresiones armadas [...]

[Y la pregunta sería] En qué dimensión [...] es mucho mayor la conciencia sobre la vida armada [para exigir los derechos de los pueblos indígenas], yo lo dudaría.

[Al Estado] sí les preocupó esta capacidad de organización y de protesta del pueblo oaxaqueño en sus muy diversas formas [...]

[Las reformas en Oaxaca en la década de los 90's] fue con el aporte de gente que venía desde una cuestión organizada; y la otra, las reformas que intentan [visibilizar] donde están las diferentes miradas. [Por tanto], sí creo que hay cosas que hemos logrado influir en el actuar gubernamental [en materia de derechos de los pueblos indígenas]. (María Eugenia Mata, Oaxaca: 2013)

La preocupación del Estado de enfrentar la experiencia armada en Chiapas motivó, en parte, que la administración legal originar la diferencia de identidades étnicas, restableciendo el derecho al reconocimiento cultural. Lo que se nombraría, “usos y costumbres”, y no sistema normativo legal que contextualiza los alcances no territoriales de la ley étnica, por ejemplo, los migrantes. Esta separación diferencial de las identidades, se traduciría legalmente en la ciudadanía étnica, la cual en términos de la praxis jurídica, depende del reconocimiento de los partidos políticos:

El respeto a los usos y costumbres, la ciudadanización de los consejos y comités electorales, la definición de la autocalificación de las elecciones a diputados que podría

eliminarse, la creación de una sala de Segunda Instancia del Tribunal Estatal Electoral (TEE) (Elizarragas, 2002:136-137).

Los cambios legislativos, implican nuevas formas de control y gestión de las subjetividades étnicas mediante la asignación ciudadana. Las modificaciones que se presentaron, posterior al reconocimiento legal de la pluralidad étnica, suscrito en el artículo 16 de la Constitución oaxaqueña, estuvo acompañada de la ley reglamentaria de Derechos de los pueblos y comunidades indígenas, así como las reformas a los artículos 109 y 110 de la ley Electoral.

La arquitectura legal sistematiza las subjetividades de las identidades étnicas creándose el catalogo de “usos y costumbres” (Velásquez, 1997) cuyo contenido describe las normativas internas de cada comunidad regida consuetudinariamente, más no da cuenta de los espacios de socialización donde se producen los encuentros, debates, negociaciones y diálogos, de quienes participan activamente en la lucha por la distribución económica, la justicia y el respeto a las transformaciones culturales.

El giro legislativo en Oaxaca en la década de los años noventa, mejora su comprensión con el aporte del sociólogo Jorge Hernández, quien registra numéricamente el progresivo descenso del PRI en las comunidades: “en 1980 había perdido únicamente 17 ayuntamientos, pero para 1989 ya eran 33, tendencias que se confirma con el hecho de que en 1995, cuando se renuevan los miembros de la Cámara de Diputados, en 76 municipios los candidatos de la oposición recibieron más voto que los candidatos del PRI” (Hernández, 2007: 51).

A la progresiva pérdida de electores del PRI en las zonas rurales, sobrevino el refuerzo de las políticas neoliberales, siendo la entrada en vigor del Tratado de Libre

Comercio entre Canadá y Estados Unidos, la mayor proyección de los procesos constituyentes de las reformas multiculturales en México. Frente a los países que modificaron las reformas en materia del reconocimiento legal en la diferencia cultural, México reprodujo el modelo multicultural neoliberal de Estados Unidos para ser parte del “primer mundo” (Assie, 2005).

El movimiento indígena mexicano de la década de los 90's, y el debate nacional que originó, habla de la transformación de la cultura política en la era global, reconfigurando las acciones de “las colectividades originarias, estallándolas y recreándolas (...) a partir del desgarramiento de las comunidades” (Marcos, 2000: 264), para resignificar la democracia representativa en base a la organización y la participación, la ciudadanía y la identidad. Las razones del Estado multicultural oaxaqueño, obedecen a una serie de circunstancias que el país atravesó a lo largo de la década de los sesenta e inicios de los noventa, entre los cuales ubicamos el reforzamiento de políticas reformistas que benefician la reproducción ideológica del neoliberalismo.

La privatización de los servicios sociales, las modificaciones legales a nivel global, el protagonismo de los pueblos indígenas en las transformaciones del sistema político mexicano, la descentralización y diálogo ideológico entre las movilizaciones sociales urbanas con los procesos organizativos comunitarios/rurales, así como nuevas formas de construir las ciudadanías culturales, fueron el punto de partida para controlar y gestionar, vía las reformas legales en 1990, la identidad, el reconocimiento, la diferencia, el territorio, la autonomía comunitaria y la democracia.

2.2 Autonomía condicionada y los candados del discurso socio-jurídico

Durante las mesas de negociaciones que se organizaron entre los pueblos indígenas y el Estado mexicano en el contexto del levantamiento neozapatista en la década de los noventa, se abrió el debate legal, político, social y académico en torno a la autonomía y la libre determinación de los pueblos indígenas.

Aquí me ocupo de regresar a las primeras propuestas que plantearon las elites intelectuales y políticas no indígenas con respecto a la autonomía y la libre determinación en la Constitución Mexicana. Más particularmente, analizo el concepto legal retomado por el gobierno oaxaqueño durante las modificaciones a la reforma electoral en materia de derechos de los pueblos indígenas en nombrar y renovar a sus autoridades comunitarias vía el régimen consuetudinario.

Parto de la afirmación: la legislación de Oaxaca condiciona el ejercicio democrático de la autonomía y la libre determinación de las comunidades de origen en nombrar a las autoridades comunitarias en base al régimen consuetudinario, dado que en la práctica discursiva son los partidos políticos quienes determinan, intervienen y validan los resultados en su afán de reproducir la fabricación de la diferencia y la asimilación de las identidades de género, etnicidad y clase social a través del lenguaje jurídico.

Las modificaciones a las leyes electorales crean una nueva forma de ciudadanía étnica que limitó en parte, la formación de ciudadanas comunitarias basadas en identidades diferenciadoras que debaten, negocian y dialogan con los efectos modernizadores del sistema económico neoliberal que el Estado oaxaqueño impulsa a través de programas sociales de gobierno y la implantación de proyectos multinacionales en sus territorios. Por tanto, el no reconocimiento legal de estas

ciudadanías flexibles, produce rupturas y continuidades en la práctica de la autonomía y la libre determinación y en la relación que ejerce frente al Estado.

Las mujeres indígenas oaxaqueñas, en este sentido, son protagonistas de estas transformaciones democráticas al transgredir las normas morales y culturales que las condicionan en tanto que sujetos de derechos. En principio, por el entorno social-comunitario donde nacen y crecen; y segundo, cuando acceden a los espacios públicos de participación política, económica, cultural y religiosa del régimen consuetudinario. Esta irrupción de las mujeres en la esfera política, genera modificaciones en la autonomía personal y en su relación con las estructuras propias que las vincula con la vida familiar y cultural de la comunidad de origen.

Sin embargo, en el proceso del debate legal sobre la autonomía y libre determinación, las voces han sido silenciadas, por lo que toca recuperar este desplazamiento de la palabra de las mujeres para identificar la relación que se recrea con la identidad, la ciudadanía y la comunidad, así como los efectos producidos cuando llegan en el espacio de lo político. Sean estos a través del sistema de cargos, organizaciones sociales de bases sindicales, indígena, centros educativos, laborales o espacios de representación política.

La sociedad durante el régimen colonial, se organizó en dos repúblicas: la de indios y la de españoles, se agregó una tercera población de afro-descendientes en la misma línea jerárquica de poder interno y dependencia del poder de la Corona española. Tal como señala Carmen Salazar (2013), para el caso peruano, “esta división en repúblicas hacen que ante todo el indio sea una categoría jurídica que implica deberes y derechos precisos, [entre los cuales estaba] el pago de tributos, ser sometido a la mita y

no tener derecho a asumir los mismos cargos administrativos que los españoles o criollos” (Salazar, 2013: 5).

Estas repúblicas y los sistemas de cargos, son producto de las jerarquías prehispánicas que sobrevivieron a la conquista y eran reconocidas por la Corona española. Sin embargo, “no tuvo la intención de crear un sistema de autonomía india, sino facilitar el control de las comunidades y, particularmente, de hacer más expeditas la recaudación del tributo y la distribución forzada de la mano de obra nativa” (Díaz-Polanco, 2006: 75).

Este control de las autonomías comunitarias por parte del poder central de la Corona en el régimen colonial, se propaga con la jurisdicción debatida por las diversas posiciones políticas entorno a las autonomías exigidas por los pueblos indígenas a manera de alcanzar el autogobierno comunitario o municipal (Cal y Mayor: 2006) en los primeros años de los 90’s.

Gilberto López y Rivas analiza las autonomías de los pueblos ‘indios’ en México partiendo del sujeto autonómico, quien “toma conciencia de sí y para sí como identidad diferenciada que busca su autoafirmación positiva en el autogobierno y su representación en todos los niveles de la gobernabilidad democrática” (López y Rivas, 2004). Conciencia de la identidad étnica (diferenciada a la ideología mestiza) para dar continuidad a las exigencias de las organizaciones políticas que emergieron en la década de los ochenta, y protagonizaron una nueva generación de ‘indios’ que tuvieron acceso a la educación, y desde esos espacios producían conocimiento. El movimiento neozapatistas a finales del siglo XX, complementaría esta nueva forma de movilización social cuya base retórica se sustenta en la recreación de una cultura política de organización y descentralización de ideologías.

En abril de 1995 se constituiría la primera propuesta de autonomía regional en el contexto de las reivindicaciones del movimiento zapatista. La Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA), el Foro Nacional Indígena significa el referente de encontrarse y debatir en torno a la autonomía y libre determinación. A ello se suman, demandas de carácter legal en la auto-gestión del territorio, los recursos naturales, los sistemas normativos internos y el sistema de ceremonias religiosas, y de igual manera, el respeto a la igualdad en las relaciones de género. Elementos de pertenencias integrales para el ejercicio de la autonomía y la libre determinación.

Esta propuesta retomada en la década de los noventas, contempla principios de la “democracia directa y participativa (...) mandar obedeciendo, revocación del mandato, gobernar como servicio, autogestión y autoorganización del poder social, representar y no suplantar y no imponer, convencer y no vender, negando en su práctica autonómica ejercicios de poder que subsumen y controlan a una ciudadanía pasiva (López y Rivas, 6: 2004).

Héctor Díaz Polanco (2006), antropólogo y uno de los asesores que acompañó el debate sobre la propuesta de Ley sobre Derechos Indígenas de la Comisión de Concordia y Pacificación, hizo referencia a las experiencias autonómicas regionales de Nicaragua, las comunidades autonómicas de España, el régimen de autonomía de la URSS, siendo los primeros acercamientos para reflexionar el ejercicio autonómico y de libre determinación en las comunidades indígenas mexicanas en términos de la regulación legal.

Al hacer referencia a la COCEI y la Unión de Comuneros Emiliano Zapata (UCEZ) en Michoacán, organizaciones políticas de bases indígenas surgidas en la década de los ochentas que impulsan la resistencia cultural en demanda de la

autonomía, Guillermo de la Peña plantea que en el proceso de estas reivindicaciones, la conciencia de la identidad étnica resulta importante para construirse la ciudadanía étnica “como componentes básicos en la lucha por los derechos sociales, cívicos y políticos” (De la Peña, 1995: 125).

El autor regresa al análisis de la ciudadanía elaborada por Thomas Marshal (1992), para señalar que la cívica y la política “eran notoriamente ajenas a los indios mexicanos, para quienes los tribunales de justicia equitativos y las elecciones limpias eran algo virtualmente desconocido, al tiempo que [la ciudadanía social] cobraba una realidad tangible sólo mediante las prácticas clientelistas del PRI” (De la Peña, 1995: 121).

La COCEI pone en cuestión en un principio esta ciudadanía universalista heredera del proyecto político de nación y la emergencia de una generación de intelectuales en la Sierra Norte complementaría la puesta en cuestión de la centralización del poder en los partidos políticos

El modelo jurídico que se tomó como autonomía, está sustentado en el régimen político-legal de autogobierno territorial en el cual “el Estado reconoce derechos, tanto colectivos como individuales, a los pueblos indígenas (incluso a las identidades afroamericanas) de manera que puedan ejercer el derecho a la libre determinación” (González, 2010:38). El mismo discurso legal, obstaculiza el ejercicio de las autonomías. En la ley reglamentaria del artículo 16 de la constitución oaxaqueña en lo referente a la autonomía éste reconoce que:

“En el marco del orden jurídico vigente el Estado respetará los
límites de los territorios de los pueblos y las comunidades

indígenas dentro de los cuales ejercerán la autonomía que esta ley les reconoce.

La autonomía de los pueblos y comunidades se ejercerá a nivel del municipio, de las agencias municipales, agencias de policía o de las asociaciones integradas por varios municipios entre sí, comunidades entre sí o comunidades y municipios (art. 8)

Por tanto, cada pueblo o comunidad indígena está sujeto a ejercer la autonomía tal como lo describe la Constitución Política del Estado, la Ley Orgánica Municipal, los artículos 17³³, 109³⁴ a 125³⁵ del Código de Instituciones Políticas y Procesos del Estado de Oaxaca. Aún cuando la ley reglamentaria de Derechos de los pueblos y Comunidades Indígenas reconoce jurídicamente el sistema normativo interno, las relaciones de poder que en él se practican en términos políticos, económicos, sociales, culturales y religiosos, están sujetas a la Constitución Política del Estado, las Leyes Estatales y a los Derechos Humanos.

³³ Dicho artículo establece que “Los Ayuntamientos serán asambleas electas cada tres años, mediante el sufragio universal, libre, secreto y directo de los ciudadanos de cada Municipio [los concejales que integren los ayuntamientos], tomarán posesión el primero de enero del año siguiente al de su elección y

durarán en su encargo tres años [para los ayuntamientos del régimen de usos y costumbres] se respetarán sus prácticas y tradiciones, con arreglo a lo dispuesto en la Constitución Particular y en este Código”.

³⁴ El artículo refiere al inicio de sesiones de los Consejos Distritales, la instalación y conclusión del proceso electoral.

³⁵ Se refiere a la acreditación de los representantes de los partidos políticos en los Consejos Distritales o Municipales Electorales.

En lo referente a la gestión de los recursos naturales, la ley oaxaqueña reconoce el acceso de los pueblos indígenas a su territorio, siempre y cuando no afecte lo que dispone el artículo 27 de la Constitución Mexicana:

“Los pueblos y comunidades indígenas tendrán acceso a los recursos naturales de sus tierras y territorios indígenas en los términos del artículo 27 de la Constitución Política de los Estados Unidos y la normatividad vigente” (Art. 51)

Es decir, el reconocimiento legal de la autonomía, sus implicaciones internas y el acceso a la libre determinación de los recursos naturales está determinado por la Constitución Federal, la cual gestiona y administra el territorio de los pueblos indígenas al considerarlos “sujetos de interés” nacional, y no “sujetos de derechos”:

La propiedad de las tierras y aguas comprendidas dentro de los límites del territorio nacional, corresponde originariamente a la Nación, la cual ha tenido y tiene el derecho de transmitir el dominio de ellas a los particulares, constituyendo la propiedad privada.

Las expropiaciones sólo podrán hacerse por causa de utilidad pública y mediante indemnización (art. 27)

En términos de la praxis social, se recupera legalmente el reconocimiento de la asamblea comunitaria, principal órgano de nombramiento de las autoridades comunitarias y el tequio en tanto que expresión cultural de “solidaridad [...] encaminados a la realización de obras de beneficio común, derivados de los acuerdos de las asambleas, de las autoridades municipales [...] podrán ser consideradas como pago de contribuciones municipales” (art. 43). Esta recuperación de los principios filosóficos de la pertenencia cultural, es retomada en las elaboraciones producidas por nuevos sujetos que reflexionan y hablan a partir de la propia experiencia comunal que emergen en el contexto de la lucha por los derechos de los pueblos indígenas en Oaxaca.

De la Peña, sostiene que las característica de este sujeto político surge, “en años recientes de una nueva categoría de intermediarios culturales y políticos, que construyen su ‘indianidad’ como elemento de resistencia, en contraste con los intermediarios anteriores, que habían aceptado sus valores del discurso indigenista” (De la Peña, 1995: 118).

Esta ruptura del indigenismo oficial por parte de estos ‘nuevos sujetos políticos’, resulta de la formación académica en espacios de socialización urbana, ellos retornan a la comunidad de origen, se involucraron en procesos organizativos de bases e inciden en las políticas legislativas. Floriberto Díaz, Jaime Martínez Luna, Adelfo Regino³⁶, Gustavo Esteva, representan a la dirigencia política y académica que genera

³⁶ Salvo Adelfo Regino, quien ocupa el cargo de Secretario de Asuntos Indígenas en la administración 2010-2016, ninguno de los intelectuales y activistas de los pueblos originarios había desempeñado dicho espacio político. Tomando en cuenta que durante las negociaciones y debate de la Ley Indígena ha sido asesor del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN): MONTES Regino-, A. (2004) "Diversidad y autonomía. Un aporte desde la experiencia indígena mexicana". *En Renglones, revista del ITESO, núm.56: Chiapas*, 10 años después. Tlaquepaque, Jalisco: ITESO.

conocimiento e influencia discursiva, reflejada en las normativas reconocidas legalmente en 1995 en Oaxaca.

En el marco del levantamiento neozapatista en Chiapas, se publica la declaración de los Pueblos de la Sierra Norte de Oaxaca que dirige Jaime Martínez Luna, en el que propone decretar el régimen autonómico de la zona integrado por 74 municipios y 186 comunidades pluriétnicas. Para ello, la organización social y política estará representada por una Asamblea General de Autoridades de la Región Autonómica, siendo las asambleas comunitarias, órganos de debate, negociación y resolución de conflicto (Martínez, 2010).

En el IV Foro Estatal sobre la Realidad Indígena Campesina y Negra, celebrada en la Ciudad de México, Floriberto Díaz, originario del pueblo ayuuik de Santa María Tlahuitoltepec planteó el poder de la autonomía como:

“la capacidad de decidir no sólo nuestro destino, sino las cuestiones y las acciones más inmediatas y diarias de nuestras comunidades, con identidad y conciencia propias, no copiadas de gentes externos, pero con la suficiente capacidad de apertura para adoptar los avances de la ciencia y la tecnología que permita nuestro desarrollo en todos los sentidos e incrementando nuestra cualidad de interesarnos y comunicarnos con los demás ciudadanos del país y del mundo” (Díaz en Robles y Cardoso, 2007: 173-174)

El modo de recrear una identidad de la diferencia entre el indio y el indígena ante la ideología mestiza que se introduce a inicios del siglo XX durante la construcción del Estado nacional mexicano, será recreada y re-significada gracias a la formación universitaria de quienes se auto-identifican originarios, ciudadanos críticos de su realidad; dispuestos a la adaptación de la cronología temporal de la modernidad. Incorporan a su vida un lenguaje social, jurídico, técnico y científico de la defensa de los derechos de los pueblos indígenas.

Para ejemplificar el condicionamiento legal de la autonomía en Oaxaca y la distancia de las propuestas políticas de los intermediarios culturales de resistencia, basta con identificar el proceso burocrático que implica reconocer el nombramiento y renovación de las autoridades comunitarias. Estas pasan por el Instituto Estatal Electoral de Oaxaca (IEEO), órgano encargado de organizar y convocar a las elecciones por partidos políticos y sistema normativo indígena, además de expedir las constancias de mayoría a los concejales electos (art. 140 y 141).

Posteriormente, las actas serán enviadas al Congreso Local, el cual reunidos en Colegio Electoral³⁷ (Art. 121 y 239) validan en última instancia, las decisiones tomadas por los comuneros que participan en la asamblea comunitaria en el nombramiento y renovación de autoridades comunitarias. De existir inconformidad en los resultados de los nombramientos de las autoridades, éstos son resueltos por el Tribunal Estatal Electoral de Oaxaca (art. 145).

Mientras que en la Consulta Nacional por la Paz y la Democracia del EZLN en agosto-septiembre de 1995, “la ley original [que] estipulaba los derechos de las

37

Oaxaca es la única entidad en el país donde todavía la Cámara de Diputados se erige en Colegio Electoral para calificar las elecciones municipales y estatales.

comunidades indígenas a sus sistemas institucionales y normativos, a la autonomía en sus territorios y en general posicionaba a los pueblos indígenas como sujetos – colectivos- de derechos” (Marcos: 2001: 288) en Oaxaca, era reconocida legalmente las primeras modificaciones que separarían las identidades étnicas a través del régimen consuetudinario frente a la coexistencia y convivencia con el régimen de partidos políticos.

En el ámbito nacional, la propuesta de ley que pasó por la Cámara de Diputados y el Senado de la República fue transformada para beneficiar al sistema económico abriendo espacio a la privatización de los bienes territoriales con la controversial reforma agraria del 2001.

La dirigente y activista del movimiento indígena mexicano, Marta Sánchez Néstor, durante el Congreso Nacional Indígena, escribió que el giro reformista de Estado multicultural mexicano, “no incluye una mención del territorio en su definición de la autonomía, elemento clave para definir los derechos de un pueblo originario, no habla de los derechos colectivos al usufructo de los recursos naturales, ni reconoce a los pueblos indígenas como sujetos políticos” (Sánchez, 2004).

La máquina de la diferencia en la ciudadanía étnica, recrea en los pueblos originarios, el acceso al régimen consuetudinario. Reconocimiento legal cuyo desafío social y económico, sitúa la reproducción de los “discursos sobre la diversidad cultural y el multiculturalismo (...) vinculados, indudablemente, al discurso posmoderno sobre la diferencia, pero también –aunque esto haya sido menos advertido- a la necesidad del capital global por diversificar los mercados, flexibilizar la producción y promover el consumo” (Trigo, enero-junio 2009: 178).

El multiculturalismo neoliberal oaxaqueño a través de estos dispositivos de poder neo-integra las identidades diferenciales. La autonomía se condiciona por normas que pertenecen al sistema de partidos políticos. El movimiento indígena oaxaqueño obligatoriamente está cooptado por el capital global. En los márgenes sociales es donde se producen la lucha de fuerzas entre la élite intelectual indígena y el poder económico concentrado por el Estado.

Los acuerdos del sistema de partidos políticos y las implicaciones en la formación de la ciudadanía étnica, se aleja de los contextos históricos-políticos que cada comunidad construye en relación a las identidades comunitarias de género, etnia, edad, nacionalidad, clase social y sexualidad. Diferencias, sustentadas en la matriz de las identidades múltiples, la ciudadanía flexible y la comunidad.

El lenguaje jurídico reproduce códigos normativos que están descontextualizados de la realidad de los pueblos indígenas quienes a través de la oralidad debaten, negocian, deliberan, sienten, reflexionan y acuerdan sus decisiones comunes. Por tanto, el empleo de un lenguaje homogéneo culturalmente y técnico, manifiesta el contenido discriminatorio, racista, clasista y sexista de la jurisprudencia indígena en Oaxaca.

Pese a los documentos que recuperan la participación nacional de las mujeres indígenas en la Consulta Nacional por los Derechos de las Mujeres en Oaxaca, la contribución en el debate sobre los efectos de la autonomía y la libre determinación y los derechos como sujetos ciudadanos, estuvieron marginalizados en los espacios políticos. Las mujeres ocuparon el papel de acompañantes de los esposos durante los Foros Regionales, o bien, en los Encuentros que se fueron tejiendo en el calor del movimiento indígena mexicano.

2.3 Mujeres indígenas, comunalidad y el desplazamiento de la reflexividad (2000)

La década de los noventa, cerró con el cambio del poder institucional del Partido Revolucionario Institucional (PRI) al conservador Partido de Acción Nacional (PAN), administrado por quien fuera gerente de la empresa estadounidense Coca-Cola, Vicente Fox Quezada (2000-2006). La reproducción de régimen político multicultural mexicano, adopta los modelos de políticas de identidades diferenciadas de Estados Unidos y Europa, principalmente, en términos de los planteamientos teóricos-jurídicos, dejando una brecha en la praxis social.

Después del quiebre ideológico que originó el movimiento estudiantil de 1968, se descentraliza los modos de producir conocimientos. Será aquí donde el ventriloquismo académico-militante sigue los procesos de transformaciones en las estructuras del poder institucional, social y económico.

Sitúo el encuentro, el debate, la negociación y el diálogo en un momento clave para la producción de saberes-compartidos en las ciencias sociales, las organizaciones civiles, los diversos movimientos políticos que se gestaron al calor de la primera crisis de Estado post-revolucionario, así como del flujo migratorio, fruto de la desaceleración económica, del centro hacia las provincias, y viceversa.

Esta descentralización ideológica, provoca la pluralidad de pensamientos críticos, protagonizadas por una primera generación de militantes, activistas y especialistas jurídicos. Y en este aprender-hablar del ventriloquismo, se yuxtaponen experiencias subjetivas políticas, económicas, sociales, culturales y religiosas que facilitan, el sentir, reflexionar y nombrar, las consecuencias producidas en los desplazamientos de los espacios urbanos a la vida rural-comunitaria.

Lo anterior queda de manifiesto, en el texto de Martha María Castañeda Salgado, cuando introduce la crítica a la antropología *indigenista* de la década de los setentas de parte de los trabajos elaborados por la primera generación de antropólogas feministas en México, “calificándola de disciplina de Estado debido a su clara identificación con el indigenismo y por ser el sustento de la política estatal en materia de integración de la nación promovida desde los años anteriores a la revolución mexicana de 1910” (Castañeda, diciembre de 2011: 36).

La alusión que la autora hace al libro, *Eso que llaman antropología mexicana* aparecido en 1972, y recopilado por Gonzalo Aguirre Beltrán, muestra el manifiesto de producir nuevas formas de construir conocimientos a través de la mirada crítica hacia la antropología ‘oficial’. A esta generación pertenece Mercedes Olivera, quien rompe con la explicación oficial y patriarcal del marxismo, para ampliar el análisis de la triple opresión de las mujeres en Chiapas entre la década de los setenta y el levantamiento armado neozapatista en 1994.

El valor explicativo y referencial de los aportes del ventriloquismo militante, permite contextualizar la manera en cómo se fueron tejiendo los diálogos sociales entre las diversas metodologías ‘científicas’ y la pluralidad política y cultural que el país requería posterior a la reestructuración del poder.

“el indigenismo como parte del modelo del Estado benefactor, visto desde los gobiernos priístas y aún por los indígenas corporativizados por ellos, ha sido considerado por sus críticos (Medina) como versión moderna del etnocidio, ya que ha impuesto desde una posición de poder y del discurso de la

igualdad ciudadana para acceder al desarrollo, la cultura nacional sobre la cultura indígena y el poder del Estado nacional sobre las formas de gobierno propias, modernizando las formas de control y explotación sobre ellos, profundizando las dependencias en contra de la autodeterminación y por supuesto sin respetar sus derechos culturales, sociales y políticos como pueblos” (Olivera, 2011: 238y 239)

Para el caso oaxaqueño, la descentralización de las ideologías que permearon posterior a la revolución cultural que condujo el 68 mexicano, motivó la migración interna de mujeres comprometidas con las causas del movimiento indígena. Esta ‘génesis’ de quienes contribuyeron en la construcción del discurso del género, la ciudadanía y la comunidad, facilitaron la formación de las primeras dirigentes y presidentas municipales que emergieron en el movimiento indígena oaxaqueño en la década de los ochenta.

Del activismo, la militancia, la academia y el feminismo, se fueron descubriendo el debate, el diálogo y la negociación de las diversas opresiones a las cuales están sujetas las mujeres rurales y las diferencias ubicadas en su entorno urbano y clase mediero.

Desde el punto de vista de las relaciones de género, Margarita Dalton, Josefina Aranda, María Eugenia Mata y Ana María Hernández, acompañaron los procesos organizativos e impulsaron la participación de las mujeres, independiente del poder patriarcal ejercido en la economía familiar, el sistema de cargos, las asambleas comunitarias, el control social, la justicia comunitaria y la visión cultural de

subordinarlas en términos de la construcción histórica de la feminidad, la etnicidad, la clase social y la sexualidad.

A partir de las políticas públicas del Estado, las organizaciones no gubernamentales y la teología de la liberación, estas feministas comprometidas, lograron identificar cómo los hombres esforzaron sus posiciones de poder a través de la violencia estructural ejercida en contra las mujeres originarias. Al mismo tiempo, han sido protagonistas en observar la integración de las mujeres al mercado capitalista. En los trabajos abordados por Margarita Dalton y Josefina Aranda, se refleja el interés de construir discursivamente el género y ciudadanía basada en la igualdad, la economía, la participación y la democracia.

María Cristina Vásquez, también iniciadora en el análisis de la participación de las mujeres originarias en Oaxaca y quien fuera encargada de elaborar el catálogo de usos y costumbres en 1997, explica las tendencias del ejercicio del ‘voto’ en las comunidades; “dentro de los 418 municipios considerados dentro de ese régimen electoral: en el 10% las mujeres no ejercen el voto en sus elecciones internas y la tendencia de participación pública en cargos es baja o nula, y finalmente, en un 60% además de votar, cumplen con cargos y participan en la vida pública de la comunidad” (Vásquez, 2011: 153).

En cuanto a la tendencia en los cargos de autoridades comunitarias internas, Verónica Vásquez García (2011) publicó recientemente un libro en el que muestra en estadísticas, los testimonios de las presidentas electas entre 1996-2010. En ese periodo, han sido nombradas 24 mujeres como presidentas municipales, sin embargo en el diagnóstico se muestran los testimonios de 18 ex-autoridades comunitarias.

Los principales puntos de su conclusión, muestran que las mujeres en la presidencia municipal se enfrentan a los obstáculos derivados del lenguaje jurídico, el sexismo de Estado y las relaciones de poder genéricos que se ejercen a nivel social, ya sea porque “el hombre es titular de la tierra y su presencia en la asamblea como *jefes de familia*, es considerada suficiente para la democracia asamblearia” (Vásquez, 2011: 261) u obligatoriamente deben de ser, mujeres ‘letradas’ que ganen el prestigio de la comunidad de origen.

Este acceso generacional de las primeras mujeres a la presidencia municipal no es gratuito, Margarita Dalton señala en su reciente publicación del 2012 sobre presidentas municipales en Oaxaca, sino que hay “una voluntad política obligada por las actuales circunstancias históricas, una demanda creciente de las mujeres por participar; la necesidad de cambios, la migración y la modernización (Dalton, 2012: 552). Cada una de estas circunstancias, en ocasiones contradicen el ejercicio de la ciudadanía por “circunstancias culturales y carencias educativas” (Dalton, 2012:564).

Después de las reformas electorales en materia de derechos de los pueblos indígenas en Oaxaca, la participación política de las mujeres originarias en los últimos diez años ha cobrado importancia. Principalmente el debate centrado en la imitación ‘teórica’, sustentada en la universalización jurídica de los derechos individuales de las mujeres originarias frente a la imposición de la legalidad del reconocimiento de las identidades de grupo (Kymlicka, 2006, Taylor, 1993).

Dicha propuesta, se amplía con la introducción de la gestión del Estado multicultural como mediador y gestor del conflicto jurídico en nombre de la diferencia, el reconocimiento, la identidad y la justicia social (Fraser; 2000; Young, 2000). En ambos casos, considero, se excluye la producción de las identidades comunitarias que se

desplazan y construyen social y culturalmente, en los procesos históricos de diálogo, negociación, rupturas y continuidades de la modernidad y el capitalismo global.

El lenguaje jurídico y social del multiculturalismo oaxaqueño, es una característica de estas transformaciones en las cuales la ciudadanía étnica recobra importancia por la formación de nuevos sujetos políticos contruidos narrativamente en la matriz de la diferencia, el separatismo cultural y la asimilación. De igual manera que en su emergencia discursiva, así como en la preocupación de la práctica cultural, legislativa, científica, política y económica.

Me pregunto, en este sentido, si el derecho a la diversidad y pluralidad política y cultural en Oaxaca a través del reconocimiento legal del régimen consuetudinario y el condicionamiento de las autonomías atraviesa por su fase histórica neo-indigenista; siendo el lenguaje jurídico y social el mecanismo de gestión, control, administración y asimilación de las identidades diferenciales de género, etnicidad, clase social, sexualidad, edad, sistema de creencia y lugar de residencia. La ciudadanía étnica, condicionante legal de las identidades múltiples en poder de la resistencia.

En el contexto de la emergencia de los pueblos indígenas por revalorizar y desestigmatizar los prejuicios en torno a prácticas políticas, sociales, económicas, culturales y religiosas, los supuestos hipotéticos señalados en el párrafo anterior, manifiestan los retos y desafíos de las mujeres originarias en su labor por conquistar diversos espacios de participación en las estructuras de poderes en México, y resistir a las normas culturales que las subordinan y oprimen a través de la re-significación de la tradición y la costumbre de la comunidad donde dicen pertenecer.

Rupturas y continuidades que se registran en las organizaciones de bases indígenas, los sindicatos magisteriales, los puestos laborales, los centros educativos, la

representación de partidos políticos, los sistemas de cargos y de creencias religiosas, en la lucha por el territorio, así como en su afán de crearse “una conciencia” de género, etnicidad y clase social, me llevan a terrenos aparentemente insólitos.

¿En qué forma los dispositivos de poder del Estado, los debates ‘teóricos’ y la emergencia de las mujeres indígenas en tanto que sujetos de derechos construyen la estructura diferencial de la identidad genérica, étnica y clase social? ¿Cuáles son los efectos de introducir dispositivos de poder diferenciadores a través de marcadores culturales, y qué condicionamiento y limitantes originan para el ejercicio de la ciudadanía?

Si la noción de género y ciudadanía ya fueron sembrados por el ventriloquismo militante en la década de los setenta en términos de las necesidades de las políticas públicas y el discurso del feminismo que llegó a Oaxaca, me pregunto ¿Cómo se elabora en las voces de las mujeres originarias el proceso de ciudadanía genérica a través de las prácticas comunitarias y su relación que sostienen con el Estado mexicano, y hasta qué punto puedo abarcar la producción de la ciudadanía étnica y de clase social?

El análisis de la interseccionalidad del género, etnia y clase social en Oaxaca, me permitirá identificar los espacios sociales en el que circulan el desplazamiento de la reflexividad del hacer, sentir, pensar y nombrar la ciudadanía flexible; y servirá para estudios profundos y claros, sobre los debates, negociaciones y diálogos de las implicaciones de la reapropiación del sujeto político mujer indígena, dado el contenido histórico de discriminación, de racismo, de sexismo y de violencia que ejerce el Estado multicultural contemporáneo.

Por un proceso de imitación, característico de la universalización jurídica y social, se importó desde el siglo XVIII una visión liberal de la Constitución y el

progreso, se prolongó a inicios del siglo XX con la noción de nación mestiza y desarrollista, y culmina con la inauguración del reconocimiento legal a la diferencia cultural moldeada por el multiculturalismo neoliberal. Imponiéndose, en cada de estas etapas históricas, una realidad para los ‘salvajes’ y los ‘bárbaros’. Ni europea, ni estadounidense (Gonzales, 1975).

Este ejercicio de reflexionar el hacer, sentir, pensar y nombrar la interseccionalidad de género, etnicidad, clase social y sexualidad, es herencia de las luchas de mujeres de origen negro, chicano, indio-americano y asiático-americano, quienes respondieron y denunciaron los abusos de poder en el interior de las estructuras de los movimientos etno-políticos en Estados Unidos durante el debate del reconocimiento legal de la diversidad cultural en la década de los cincuenta y setenta; en Francia por las hijas de migrantes de países ex-colonizados agrupados en el Partidos de los Indígenas de la República (PIR); y en América Latina por una nueva generación de mujeres originarias que se auto-identifican y posicionan como indígenas y negras de finales del siglo XX e inicios del XXI.

Buena parte de la visibilidad de la lucha de las mujeres originarias en América Latina y el Caribe se muestra en las representaciones discursivas que se abordan en comunicados, pronunciamientos, intervenciones en foros nacionales e internacionales, seminarios, universidades y reuniones. Hecho que ha sido posible gracias a la articulación de las prácticas discursivas que se han establecido entre los movimientos feministas y la emergencia de los movimientos de los pueblos originarios a lo largo de la historia.

Uno y otro, están imbricados para hacer de la filosofía política un recurso de respuesta a las prácticas culturales y sociales que condicionan la vida de las mujeres

originarias en la marginalidad de los derechos políticos, sociales, económicos y culturales. Desde los espacios comunitarios hasta en los encuentros transnacionales, se tejen redes para abrir campo a la reflexión de muy diversas formas de lucha y de resistencia.

Las experiencias de la Asociación de Mujeres Creando en Bolivia, y la redacción del primer manifiesto nombrado “Dignidad y autonomía”, será la génesis de las propuestas de reflexión de las mujeres originarias previo a su participación en la Cuarta Conferencia Mundial Sobre la Mujer, Beijing 1995, espacio donde por primera vez se crea una plataforma que da voz a las exigencias de quienes han sido subordinadas en tanto que identidad de género, etnicidad, edad, pertenencia territorial, clase social y sexualidad.

En dicho documento se toma la posición de hablar de feminismo comunitario o feministas autónomas, cuyos principios filosóficos rechazan que “la equidad de género no iba a lograr las reivindicaciones para las mujeres, que el lugar era desde la autonomía respecto al Estado y los partidos políticos neoliberales [...] que había que salir a las calles, organizar las movilizaciones sociales, alianzas entre mujeres empobrecidas, como práctica de una complementariedad mujer-mujer, para exigir del Estados nuestros derechos” (Paredes, 2008: 6)

De estas nociones de feminismo comunitario, surge el distanciamiento en relación a la igualdad y la diferencia entre hombres y mujeres, y sitúa a la mujer originaria en relación a la comunidad. El mayor aporte de las mujeres originarias cuando aparece el movimiento indígena en América Latina, continúa siendo la producción de conocimientos en el que dan a conocer su sentir, reflexionar y nombrar el racismo, la discriminación, la violencia, el machismo y el sistema patriarcal que se

reproduce en las estructuras de poder en las comunidades, en las organizaciones políticas, en las movilizaciones etno-sociales, en los organismos no gubernamentales, en los centros educativos y en el dispositivo jurídico del Estado.

Cuando, las aportaciones del colectivo de Mujeres Creando de Bolivia elaboran el par complementario de las mujeres en relación a la comunidad, plantean la abolición de las identidades jerarquizantes construido por “mujeres y hombres como dos mitades imprescindibles, complementarios, recíprocos y autónomas una de la otra. Lo cual no necesariamente significa una heterosexualidad obligatoria, porque no estamos hablando de pareja, sino de par de representación política, no estamos hablando de familia, sino de comunidad” (Paredes, 2008: 10)

Las voces de Marta Sánchez (2004) en la Asamblea Nacional Indígena por la Autonomía en México, de la afro-dominicana Yuderkis Espinosa (1999), de Aura Cumes (2009) y Lorena Cabnal (2010) en Guatemala, por mencionar algunas, regresan para abordar la re-significación de la identidad, la diferencia, la comunidad, la ciudadanía, los derechos, la autonomía, la libre determinación, la justicia social y económica. Las reflexiones se proyectan dentro de la comunidad y en adaptación con el lenguaje moderno.

Ellas pertenecen a la primera ola de mujeres originarias que denuncian aquellos abusos tradicionales que atentan en contra la subordinación de género, etnia, edad, clase social y sexualidad. Una segunda ola, estará cubierta por quienes han accedido a los centros universitarios, y desde ahí, adaptan el lenguaje “científico” para producir y reproducir el conocimiento de los pueblos indígenas.

Mi interés, en este ejercicio investigativo, será abordar cómo se manifiesta el proceso de la emergencia de la palabra de las mujeres originarias en Oaxaca, en el

contexto de la lucha por el reconocimiento legal de los derechos de los pueblos indígenas. Para lo cual, retomo, en principio, el análisis de dos comunidades cuyos contextos políticos, sociales, económicos, culturales y religiosos fueron diferentes durante el proceso de la puesta en marcha de las políticas indigenistas en la década de los treinta como parte de la construcción del Estado-nacional mexicano. Cómo las mujeres van formando parte de los diversos espacios sociales de poder, antes y después, de que las reformas electorales en materia de los pueblos indígenas entraron en vigor.

¿Cómo se teje el poder y la resistencia en las mujeres originarias en Oaxaca? ¿Qué interés muestran por la participación en las decisiones comunitarias y de qué manera se relacionan con las estructuras internas que la componen en tanto que espacio jurídico de resistencia ante el sistema de partidos políticos? ¿Qué rupturas producen cuando acceden a los espacios de socialización y poder en la comunidad? ¿Cuáles son esas transformaciones subjetivas que experimentan en el proceso de identificación del poder político, social, económico, cultural y religioso? ¿De qué manera la transgresión, en tanto que entidad revolucionaria emerge para romper aquellos valores culturales que las subordinan en el sistema patriarcal, y cuáles son esas continuidades políticas que reproducen su asenso a los poderes de las estructuras comunitarias y no comunitarias?

Sofía Robles, originaria de San Francisco Cajonos, ejemplifica la génesis de la formación del feminismo comunitario en Oaxaca, la lucha por la autonomía y la libre determinación en los años ochenta. De la misma manera que el testimonio de Rogelia González, me relata los lazos encontrados y tejidos con el activismo académico y el pensamiento feminista que llegó a instalarse posterior al movimiento estudiantil del 68. Sofía Robles habla sobre su participación en la Cuarta Conferencia Mundial sobre las Mujeres, Beijing 1995 y el nombramiento como Presidenta Municipal en una comunidad mixte en la Sierra Norte.

En noviembre de 2007, Eufrosina Cruz denunció los abusos de la costumbre de su natal, Santa María Quiegolani. A partir de entonces, emprendió su lucha que denominó, *la revolución de los alcatraces*, para que le fueran reconocidos sus derechos políticos de participar en la asamblea y nombramiento de las autoridades comunitarias. Un año antes de ser pública la denuncia de Eufrosina Cruz ante las instancias de procuración de justicia y derechos humanos, el entonces gobierno de Ulises Ruiz Ortiz Oaxaca, atravesó por una “crisis” de Estado, poniendo en cuestión la estabilidad jurídica y social del Estado de Oaxaca.

Los nueve meses de movilizaciones generadas por el paro de maestros y bases populares en el 2006, provocaron una serie de recomendaciones en contra del gobierno y las instancias de procuración de justicia por la violación a los derechos humanos en contra de los manifestantes.

Por primera vez en el 2009, el PRI pierde las elecciones del Estado de Oaxaca y lo sustituye una coalición de partidos integrados por el Partido Acción Nacional (PAN), Partido del Trabajo (PT) y Partido de la Revolución Democrática (PRD). La administración de Gabino Cué, se inaugura con la presidencia en la Cámara de Diputados de Oaxaca de Eufrosina Cruz Mendoza; así como el nombramiento de Adelfo Regino como Secretario de Asuntos Indígenas.

Finalmente, retomo los testimonios de dos ex-presidentas municipales, Rosa Rojas y Rafaela Hernández, para dar cuenta de los cambios que identificaron en términos sociales y culturales cuando desempeñaron por primera vez el cargo de autoridad municipal.

La base del análisis ha sido abordar la construcción jurídica, social y ‘científica’ de la identidad diferenciada basada en la fábrica de aquello que separa, lo indígena en

oposición a lo no indígena, durante el proceso histórico de construcción de la lucha de los pueblos originarios, dando lugar a la ciudadanía étnica en el Estado multicultural oaxaqueño. Será el curso de las mujeres para elaborar el discurso de la ciudadanía de género, clase social y comunitaria, y su transcendencia en los espacios no comunitarios, como por ejemplo, sus desplazamientos participativos en las organizaciones civiles de bases indígenas, en los Foros Nacionales e Internacionales, los centros laborales, los centros educativos, las luchas de clase, la defensa de los recursos naturales y el territorio. Es decir, una ciudadanía flexible cuya variable está determinada por la movilidad de las mujeres aquí presentadas.

Capítulo III

De la ciudadanía a las ciudadanías múltiples.

Migración y Sistema Normativo Indígena

Introducción.

En la década de los noventa Oaxaca, inicia una nueva etapa en la relación política entre los pueblos originarios y el Estado. La identidad ocupa un lugar importante en la redefinición de la organización social y jurídica en la ciudadanía de la diferencia cultural. La convivencia en las dos normas jurídicas de nombrar la forma de organización política y económica de la sociedad contemporánea oaxaqueña nos invita a reflexionar en torno a la construcción histórica y cultural de la identidad, la diferencia, la autonomía, la libre determinación, la ciudadanía y la democracia.

Como señalé en el capítulo uno, considero que la noción de ciudadanía étnica limita la comprensión del ejercicio multidimensional y dinámico de las formaciones de las identidades múltiples dando paso a sentidos políticos relacionales y dialógicos en la comunidad y con el Estado. En esta dinámica relacional se torna compleja debido a que

en este proceso relacional y dialógico provoca reacciones de conflictos. A través de un caso concreto en una comunidad de origen zapoteca, propongo la descripción y análisis del proceso histórico y cultural que dan forma a ciudadanías múltiples en poder de la resistencia, tomando como discurso reivindicativo la autonomía comunitaria.

De manera específica, recupero las voces de esta comunidad para conocer cómo fue el proceso social de incluir a las mujeres en la participación política y qué factores históricos influyeron en nombrar a la primera mujer como Presidenta Municipal (enero 2011-junio 2012).

Nos parece necesario regresar a la génesis que dieron principio a esta elaboración a través de la especificidad histórica y cultural de los momentos decisivos que influyeron en dotar de contenido al movimientos originario oaxaqueño. Me refiero a la etapa de reconstrucción del Estado-nacional posterior a la Revolución Mexicana de 1910, a la ruptura del modelo político-económico que dio origen a la descentralización ideológica y la emergencia de cuadros “intelectuales comunitarios” en zonas rurales, y finalmente el reconocimiento legal de derecho a la pluriculturalidad y multilingüismo en el Estado de Oaxaca.

El presente capítulo se propone describir y analizar a través de diez entrevistas a mujeres de una comunidad zapoteca de la Sierra Norte de Oaxaca³⁸ cómo se puso en marcha el proyecto político *indigenista* mexicano para des-indianizar la nación empleando diversos dispositivos de poder de carácter jurídico y social (1920-1960). La imposición del republicanismo liberal impulsó lo que Benedict Anderson (1993),

³⁸ No empleo el nombre de la comunidad, así como los nombres reales de las entrevistadas por seguridad de sus habitantes y a petición de ellas. Sin embargo, para una lectura ágil, esclarecedora y contextualizada, uso seudónimos. El único nombre que aparecerá real en el presente capítulo, será de quien fuera presidenta municipal durante el periodo en que se desarrolló la investigación.

denomina *comunidad política imaginada* pues “los miembros de la nación por más pequeña que esta sea no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión”. Entonces, la ciudadanía post-revolucionaria fue el mecanismo de acción política del Estado para reproducir un modelo económico integrador, y asimilacionista de las identidades originarias.

La historia nacional mexicana es una narración ‘oficial’ compartida bajo el ideario de la “raza cósmica” para legitimar la modernización del Estado a través de las estructuras económicas que priorizaron la integración de los pueblos originarios. La educación, la reforma agraria y las políticas asistencialistas fueron los medios utilizados para la neo-incorporación de los pueblos originarios a la economía global.

En la comunidad de origen zapoteca identificaremos cómo el fenómeno global de la migración ha sido determinante para la reconfiguración de las nociones de identidad, diferencia, ciudadanía y comunidad. La primera ola de migrantes, se registró en la década de los setenta, en parte, por la integración de México al mercado global. Esto expulsó inicialmente a los hombres en busca de trabajo en la Ciudad de Oaxaca, el Distrito Federal y Estados Unidos. Diez años después, en los ochenta, las mujeres continuaron este rito migratorio en busca de trabajo en el servicio doméstico, o bien, para estudiar.

El proyecto modernizador *indigenista* no fue una integración pasiva de la comunidad al Estado-nacional, sino que generó la formación de cuadros de “élite-intelectual comunitaria” que respondieron exigiendo autonomía y libre determinación (1960-1990). Explico la importancia de la emergencia de estos cuadros de elites intelectuales comunitarios situados en el sector magisterial, quienes operan bajo

diversas formas de dominación e intermediación entre la comunidad y las relaciones económicas del Estado.

El Estado obligado a sembrar la ciudadanía creó escuelas en cuyas cosechas floreció lo que Antonio Gramsci (1996) llama intelectual orgánico, quienes dominan el discurso socio-burocrático. Este intelectual, no sólo se refiere en términos del valor técnico, sino en la “función social de la categoría profesional de los intelectuales, es decir, se tiene en cuenta la dirección en que gravita el mayor peso de la actividad específica profesional (Gramsci, 2006: 7), sea éste producto del conocimiento o cualquier actividad nervioso-muscular.

En esta línea de ideas, me pregunto cómo se forman estos cuatros intelectuales en esta comunidad y qué importancia tienen para la reconfiguración de la identidad, la diferencia y la ciudadanía para construir un discurso de reconocimiento social y legal de la autonomía y la libre determinación.

De manera específica, el caso de Olivia Basilia Pérez Hernández, primera mujer nombrada Presidenta Municipal en la comunidad nos permite situar histórica y culturalmente esta formación de “elite-intelectual comunitaria” que domina el lenguaje del Estado republicano liberal y las diversas formas que adquiere las ciudadanías en poder de la resistencia en la comunidad.

La respuesta de los habitantes de la comunidad en luchar por la autonomía comunitaria, nos da las pautas para comprender este sentido político de los servicios comunales en tanto que práctica contra-hegemónica que solventa la política económica del Estado. Estas acciones sociales de los servicios comunales, veremos, crean diversas formas de *lo político* basados en alianzas y redes de afectos solidarios. La comunidad de

origen zapoteca aquí presentada, no es un espacio soberano aislado; por lo contrario, está integrado en el proceso de la aceleración de la economía global.

En resumen, el análisis de las entrevistas de las mujeres y el trabajo de campo en esta comunidad de origen zapoteca nos ayudan a comprender este proceso socio-histórico: (1) La ciudadanía del *indio* y des-*indianización* a través del proyecto político *indigenista* (2) La formación de cuatros “intelectuales comunitarios” en la comunidad y las relaciones de poder que se establecen derivado del “pacto” clientelar para reproducir el modelo de Estado corporativista (3) Los factores políticos-culturales que intervienen socialmente para construir el sentido de autonomía comunal -1920-1960- (4) el impacto de la emigración en la comunidad para reforzar la participación política de las mujeres y la reconfiguración económica que produce en términos de las relaciones estructurales de género y la recreación de la identidad étnica (5) la creación de espacios políticos para la toma decisiones de las mujeres y la necesidad de poner en debate nuevas formas de construir la ciudadanía en base al reconocimiento social en poder de la resistencia-1960-1990 (6) Esto nos aporta elementos para contextualizar histórica y culturalmente la trayectoria de la primera presidenta municipal, Olivia Basilia Pérez Hernández (enero 2011-junio 2012).

Después de la Revolución Mexicana en el proceso de construcción del Estado-nacional, en la misma lectura que realiza Marta Elena Casaús (2000) en torno a la metamorfosis que sufre el racismo, refiere que éste vendrá “directamente del Estado y va a expresarse en las constituciones, ordenanzas laborales, en la estructuración político-administrativa, en el imaginario de las élites” (Casaús, 2000: 41).

Lo anterior nos muestra que la formación de “intelectuales comunitarios” reproducen “inconscientemente” el separatismo social y legal de la identidad nacional al

participar activamente como mediadores interculturales que dominan el discurso de la comunidad y el discurso socio-burocrático. Ya no será la constitución de la “élite criolla” sino la emergencia de intelectuales “mestizos” quienes recrean la nación que nos confiere identidad colectiva a través de la construcción de símbolos para legitimar identidades diferenciales en base a *lo indígena* y *lo no indígena*.

En este orden de ideas, identificaremos cómo opera el racismo proveniente del Estado e introducido en tanto que práctica social. Este mismo sentido será el sexismo, el clasismo y la discriminación para ejemplificar que en las palabras de las entrevistadas se expresan diversas formas de violencia psicológica “vividas por las mujeres y que usualmente pasan desapercibidas” por lo que “deben ser adecuadamente representadas y difundidas para estimular la reflexión y la discusión promoviendo una sentido mayor de responsabilidad en los hombres (y principalmente el Estado) y una conciencia de su propio sufrimiento en las mujeres” (Segato, 2003: 11).

La experiencia migratoria, el retorno a la comunidad de origen y los desafíos en la re-integración en los procesos organizativos y de participación política, social, económica, cultural y religiosa nos permiten comprender cómo opera el diálogo y el conflicto en la formación de nuevas ciudadanías en el sistema normativo indígena de la comunidad zapoteca. Así como la forma sutil de la violencia psicológica en todo el proceso de participación política en la comunidad y en relación con el Estado.

El nivel de escolaridad de las entrevistadas son: un caso de nivel primaria, en otra secundaria y una respondió a terminar como secretaria. Los cargos de Regidora de Educación, y la Presidencia Municipal, fueron asumidos por una profesora y una enfermera, siendo ésta última la primera mujer en ocupar dicho espacio de poder: Olivia Basilia Hernández.

Salvo la ex-presidenta Olivia que habla zapoteco, y dos mujeres que accedieron a la escuela primaria en la década de los cuarenta, el resto de las entrevistadas que tienen entre 25 y 40 años practican el español como medio de relación social y legal con el Estado. Una es madre soltera, y el resto casada. En cuanto al número de hijos, tienen un aproximado de dos a tres por familia conformada por un hombre y una mujer.

3. 1 Ciudadanía y Autonomía comunal. El caso de una comunidad de origen zapoteca en la Sierra Norte de Oaxaca (1920-1940)

A continuación se analiza el proceso socio-histórico que comprende entre la década de los años veinte y los cuarenta para contextualizar socioculturalmente el impacto del proyecto *indigenista* en la comunidad zapoteca de la región de la Sierra Norte de Oaxaca. Se expone cómo se manifiesta el racismo de Estado a través de la imposición de la cultura hegemónica del mestizaje.

Al mismo tiempo, describo y analizo el papel de la escuela y la migración en la formación de la primera élite-intelectual en la comunidad y la función social que desempeñaron en la mediación con el Estado y la reivindicación del derecho a la autonomía comunitaria. En este sentido, me ocupo en identificar el sentido legal y social que adquiere la autonomía comunitaria para construir, desde ese espacio político, prácticas ciudadanas no consideradas en el contexto de la pluralidad legal oaxaqueña.

El caso de la comunidad de origen zapoteca, nos muestra cómo inicia la recreación de la identidad étnica para exigir en términos legales, la ciudadanía de la diferencia cultural que derivó en las transformaciones jurídicas a partir de 1990.

3.1.1 Ciudadanía liberal. La ideología del mestizaje y el racismo ‘oficial’ de Estado (1934-1940)

En este apartado se analiza la forma que adquirió el Estado nacional mexicano a través de la integración de un pueblo de origen zapoteca en la Sierra Norte. Posterior a la Revolución Mexicana de 1910, se propuso organizar a la sociedad mediante el discurso republicano de la ciudadanía. La escuela formó intelectuales y continúa siendo campo de acción política para integrar a los pueblos indígenas al proyecto nacional.

La Secretaría de Educación en México se fundó en 1926. Inicialmente fue el medio de integración de los pueblos originarios al proyecto nacional. El objetivo era “des-indianizarse” a través de la producción de fuerza de trabajo para la reproducción económica.

¿Cómo se expresa esta “des-indianización en la comunidad zapoteca? Y ¿Cómo a partir de esta integración comienza un proceso de separación, al mismo tiempo, fabricación de la diferencia étnica para legitimar social y jurídicamente el *ser* indígena o no indígena en el México contemporáneo? ¿Cómo se interioriza el racismo en los sujetos entrevistados? ¿Qué carga negativa se incorpora en el imaginario social para deslegitimar al sujeto indígena en la representación política del Estado?

José Vasconcelos, fue uno de los intelectuales mexicanos en asumir la Secretaría de Educación en 1926 con el objetivo de poner en marcha una arquitectura cultural que enaltecía la homogeneidad cultural basada en la ideología del mestizaje. El Estado mexicano, “concebido como una nación en la que los indígenas no tendrían cabida como culturas diferenciadas ni sus lenguas podrían coexistir con el español” (Maldonado, 2000: 79).

Entra las disputas por el liderazgo del poder en México, el sistema de partidos políticos, registró diversas transformaciones: en 1929, el general Plutarco Elías Calles funda el Partido Nacional Revolucionario (PNR), posteriormente se transformó en el Partido de la Revolución Mexicana (PRM) en 1938. Finalmente en 1946 adquiere el registro legal del Partido de la Revolucionario Institucional (PRI) (Recondo 2007: 41).

Durante el periodo de Calles, la educación oficial cubrió parte de las comunidades originarias. El gobierno del ex-general Lázaro Cárdenas (1934-1940) se caracterizó por incorporar antropólogos “oficiales” a través de estudios sobre las “culturas” marginalizadas en los alrededores del Estado de México (Krotz en Lins y Escobar; 2008: 111- 135).

Como señala Mercedes Olivera (2003), la antropología indigenista intervino bajo el discurso de “mejorar las condiciones de vida de los indígenas integrándolos a los beneficios del desarrollo económico y a la nacionalidad mexicana por medio de intensos programas de alfabetización y castellanización” (Olivera, 2003: 238; en Bonfil y Martínez, 2003)³⁹.

Mariana, nació en la década de los treinta. Estudió la primaria en la comunidad. En su experiencia por la escuela dice:

...Puro zapoteco hablaba yo, era chiquita cuando empecé a ir a la escuela de primer año, segundo año. No podíamos hablar español, [...] no sabíamos [...] Nos enseñaron puro zapoteco en la casa, cuando nos

³⁹ La antropología moderna en México se empleó como dispositivo de poder para producir conocimientos hegemónicos cuya área de estudio fue la conservación del patrimonio prehispánico y el diagnóstico de la situación económica de los pueblos indígenas para integrarlos a la modernidad del Estado mexicano (Krotz, en Ribeiro y Escobar 2008)

inscribimos en la escuela, dónde que podíamos [...] entender lo que decía el maestro porque **no sabíamos español**....

Yo y una prima. Decía mi prima, pero en zapoteco [y no en español]: ¿pero sí entiendes lo que dice el maestro? [...] Yo no entiendo [qué] dice. Ni yo entiendo, me decía [...] cuando se daba cuenta el maestro –phas- ya nos sonaba con el borrador en la cabeza... (Mariana, 2012)⁴⁰

La humillación y la violencia estructural fueron los indicadores para interiorizar el racismo en los habitantes de la comunidad. Esta etapa de castellanización, se caracteriza por diferenciar legal y socialmente la etnicidad en la sociedad mexicana; “entre campesinos indígenas y campesinos no indígenas” (Olivera en Bonfil y Martínez, 2003: 236). La Reforma Agraria fue otro de los dispositivos legales que acentuaron esta visión universal de la propiedad privada.

En el caso oaxaqueño distribuir el territorio en las comunidades rurales resultó novedoso pues se reconoció, en parte, las prácticas políticas, económicas, sociales, culturales y religiosas que heredaron de la cultura europea y la indígena. Será en este campo de acción comunal que se recrea ya no solamente la identidad, también las ciudadanías múltiples.

Esta distribución del reconocimiento legal del territorio expone a los habitantes en conflicto entre comunidades. Entre la década de los treinta y los sesenta, se calcula que el Estado mexicano reconoce legalmente en Oaxaca, “80.1 por ciento tenencia comunal y el 19.9 por ciento ejidal” (Vásquez, 2000: 54).

⁴⁰ Los nombres de las entrevistadas han sido modificados por reserva, respeto y responsabilidad hacia las mujeres que confiaron en compartirme sus diversas experiencias en la relación social que tiene con la familia, los cargos y la comunidad.

Se entiende como territorio comunal a la administración y la gestión de los recursos naturales para la producción económica de los pueblos originarios. Para las comunidades indígenas “[...] va en función de la costumbre y la tradición de los pueblos indígenas [favoreciendo] la reproducción de las formas propias de organización autónoma [y facilitando] un mayor control del territorio respecto a la injerencia de los gobiernos federal y estatal [...]” (Vásquez, 2000: 54 y 55).

Desde la década de los años veinte, la comunidad gestiona sus recursos naturales bajo la noción de autonomía. Sin embargo, como veremos más adelante, el conflicto entre las comunidades vecinas ha originado que se constituya en términos de “pueblos mancomunados”. Esto se refiere a la gestión de los recursos naturales por tres comunidades.

Asimismo existe la noción legal de pequeña propiedad ejidal, la cual se refiere a favorecer “los derechos individuales sobre los colectivos [implicando] una relación de mayor injerencia del Estado en la vida local, y en consecuencia, la pérdida de autonomía sobre la manera de organizarse para la producción y el usufructo de los recurso” (Vásquez, 2000: 54 y 55). En las definiciones del reconocimiento legal de la gestión de los recursos naturales se va tejiendo la noción de autonomía. El separatismo cultural basado en la relación de los sujetos con la estructura interna de cada comunidad, y con el Estado. Tomando en consideración la reproducción del capitalismo a través de estas relaciones de ejercer la autonomía comunal.

Esta diferenciación separatista de carácter cultural incluyó la visión reproductora de la ciudadanía política, civil, social y económica, más no el reconocimiento legal en torno a la implicación del ejercicio de la autonomía comunal.

Además de violentar el no reconocimiento legal de estas formas de relaciones políticas, económicas, sociales, culturales y religiosas en la comunidad, se continuó la reproducción del racismo y la discriminación a través del despojo de otros marcadores “étnicos” tales como la vestimenta, la alimentación, la música, la medicinal y el idioma zapoteco: la máquina “civilizatoria” moderna se impuso en la comunidad.

Las palabras de Mariana confirman análisis anterior ya que para ella resultó violento el medio en que fue despojada del zapoteco, y la forma de imponerse el español para justificar la visión desarrollista de nación. Transformación personal que implicó interiorizar pensamientos y sentimientos ajenos a la cultura zapoteca.

“que no que a la escuela vienen, que aquí ya no queremos el zapoteco, y ¿qué están cuchicheando⁴¹ ahí?”, nos decía el maestro. Nos pegaba el maestro, sea con el borrador. Cuando sentíamos ya teníamos el borrador en la cabeza, o a veces cuando pasaba, nos jala un poquito de cabello, y por poquito nos arrancaba el cabello. ¡Que ya no quería oír el zapoteco!, ¡que ya no quería escucharnos el zapoteco!. Nos costó un trabajo para entender el español” (Mariana, 2012)

La lectura de la modernidad escolarizada era reproducida por el discurso de las madres, quienes impulsaron este ejercicio de ciudadanizar a los hijos mediante un discurso de valorización de la cultura mestiza y nacionalista, en detrimento del ocultamiento de la identidad originaria y sus implicaciones en las relaciones desiguales de género, etnicidad y clase social. Esta manera de no reproducir

⁴¹ Se refiere a la pregunta, ¿qué están diciendo ahí?

“Tienes que aprender [decía mi mamá] pues si el maestro va a quitar el zapoteco, pues ahora sí tienes que aprender [español]; porque cómo te vas a quedar sin saber español. Qué tal si los otros van aprender y tú te vas a quedar sin saber nada. No tienes que aprenderlo hija, tienes que aprenderlo [...]” (Mariana, 2012).

La violencia reflejada en estas palabras muestra cómo las madres fueron reproduciendo una política de cuidados hacia los hijos para evitar la estigmatización del origen “étnico”. Además el cuerpo de las mujeres tuvo la función de producir a los nuevos ciudadanos de la “cultura mestiza” y la fuerza de trabajo para la reproducción del sistema económico.

Tanto la educación como las Reformas Agrarias intervienen legalmente para acentuar esta diferenciación cultural entre el *ser* o no *ser* indígena. De igual manera, la constitución de una ciudadanía excluyente cuya base produjo el racismo en la sociedad oaxaqueña mediante la categoría socio-legal del “campesinado pobre”. Para entonces, el reconocimiento legal de la autonomía comunal no era interés del Estado.

La educación y la reforma agraria eran “las prescripciones culturales transcendentales, y las nuevas prescripciones normativas siguieron destinando a los indígenas a las últimas jerarquías dentro de la sociedad nacional” (Olivera; en Bonfil y Martínez, 2003: 238).

Los proyectos asistencialistas de Estado-partido se introducen en la comunidad. Durante la década de los cuarenta, el PRI funda La Liga Femenil Campesina, organización política adscrita al Comité de Acción Femenil de la Confederación Campesina (CNC-PR).

Este espacio integracionista promueve el modelo de familia nuclear gestionando la vida rural siendo las mujeres sujetos mediadores en la satisfacción de las demandas específicas de salud, educación y bienestar de la población campesina, a cambio de lo cual se espera la lealtad y apoyo electoral de las mujeres campesinas al partido oficial. (López, 1998: 108).

Así se fue construyendo el pacto clientelar en la formación del Estado después de la Revolución lográndose infiltrar “en las instituciones comunitarias y convertirlas en una pieza clave de la reproducción del nuevo régimen” (Recondo, 2007: 42).

En estos diez años de modernización de la comunidad, se reflejan las políticas *indigenistas* que influyeron en la normatividad de administrar la educación, el territorio y la gestión del cuerpo de las mujeres cuyo espacio político se le atribuyó; por una parte, la reproducción de la cultura zapoteca, asimismo, la reproducción de la fuerza de trabajo para la economía global.

3.1.2 Los caciques y la autonomía comunal. Espacio de conflicto y negociación (1950-1970)

Desde de la incorporación de la escuela en las comunidades rurales, ésta ha sido campo de acción política de formación de grupos de intelectuales que no solamente dominan el lenguaje socio-burocrático del Estado, también cumplen la función social de mediar en el comunitario.

El profesor representa al sujeto de la modernidad de la comunidad, estableciéndose una élite de poder en el ámbito local. Para los campesinos de la comunidad zapoteca, el docente era quien mediaba entre la acción integracionista del

Estado y la formación de cuadros que reprodujeran el poder de partido político que hegemonizó el poder posterior a la Revolución Mexicana.

Estos docentes, hacían de “élite local [quienes] ocuparía progresivamente los puestos más importantes de los ayuntamientos” (Redondo, 2007: 68). La función social de “mediadores políticos” originó la concentración del poder en esta nueva elite local que emergía en las comunidades.

En el caso de la comunidad de origen zapoteca fue el primer profesor quien apoyó a los habitantes en reorganizar las estructuras internas que venían practicando. Aunque vinculado al PRI, el docente trabajó en la consolidación de los servicios comunitarios (Castro, 2005). Estas alianzas generadas en el ámbito local-comunitario, me explicó uno de los habitantes, hizo que se formaran relaciones de poder en el interior de la comunidad de tipo clientelar. Así se dio paso al cacique en la comunidad, el cual es “pieza clave en la cadena de mediadores que va del líder comunitario al presidente de la república; en el plano local, regional, encarna la presencia del Estado-PRI en las periferias geográficas y culturales del país” (Redondo, 2007: 65).

En este sentido, el cacique ocupaba en el contexto local-comunitario el privilegio económico-político de intermediación para establecer y reproducir la jerarquización del poder. Los derechos políticos, sociales y económicos en esta comunidad eran limitantes en la realidad pues eran inicialmente los hombres quienes accedían a un voto condicionado por el partido-gobierno hegemónico. La reforma del artículo 34 de la Constitución mexicana de 1917 se modifica el 17 de octubre de 1953 en materia del reconocimiento al sufragio a las mujeres.

El derecho al voto de las mujeres supuso ampliar el dispositivo de poder legal que el Estado ejercía en las comunidades rurales a través de la concesión del voto

(Dalton; en López, 1988). Fue así que la reproducción del sistema paternalista se expone tanto en el ámbito local-comunitario así como en relación de dependencia económica y política del Estado.

El 17 de octubre de 1953 en el *Diario Oficial*, en la reforma del artículo 34 de la Constitución de 1917, se reconoce el derecho de las mujeres a votar y ser votadas. En este proceso, la ciudadanía para las mujeres cobró el significado de integrarla a las políticas paternalistas de la nación. Los “indios” pasan a constituirse un “problema” a “resolver” para el Estado, siendo proceso de integración el medio de producir una nueva imagen de ciudadano “en el modelo de nación cívica y civilizada” (Casaús, 2000).

En este periodo histórico, las políticas reformistas se direccionaron hacia la integración del “indio” por medio de la figura del campesinado y el pequeño productor. La subordinación de la élite local-comunitaria hacia las disposiciones de poder que procedía del Estado obedecían a las lógicas de las dependencias de la economía global. En este sentido se establecieron relaciones multidimensionales de poder jerarquizadas cuyos intermediarios culturales estaban representados por la emergencia de esta nueva “clase social” local cuyas características reforzaban la dependencia política y económica comunal.

El señor Román, nació en 1919. Por ser el más longevo de la comunidad, es la única persona del sexo masculino que entrevisto. Me explica que entre 1952 y 1955 se instaló el “caciquismo en la comunidad”.

“Existía un grupo en el pueblo que fue creado por los líderes del PRI, y que decían quien sería el presidente municipal, ya venía de

arriba la orden para saber quién sería nombrado [Presidente Municipal]” (Román, 2012)

Estas fueron las estrategias políticas que el Estado-partido impulsó para hacer de las zonas rurales “comunidades revolucionarias institucionales” (Rus, 1995). El trabajo del historiador Jan Rus (1995) en los Altos de Chiapas entre la década de 1936 y 1968 nos sirven de análisis para comprender cómo se fueron estableciendo estas relaciones de poder a través de la mediación intercultural del cacique cuya función social de élites locales-comunitarias reproducía el modelo hegemónico de Estado-partido.

No obstante, esta relación de poder tuvo por respuesta revueltas regionales frente a la dominación de los caciques. Durante la década de los sesenta, en la comunidad de origen zapoteca, los habitantes se organizaron para luchar por la autonomía comunitaria, siendo la primera vez que se nombra en términos colectivos el sentido comunal de “autonomía”.

El testimonio del señor Román, confirma esta precisión: *“el pueblo [fue quien se movilizó para que se decidiera] el nombramiento [de quien] vaya a ser presidente. [Fue así que] automáticamente el pueblo tomó la situación de nombrar a sus autoridades”* (Román, 2012).

Sin embargo esta recuperación de la autonomía se dio en términos condicionantes pues era el Gobierno-partido quien validaba los nombramientos en las Asambleas Comunitarias. No existía un pleno reconocimiento jurídico de los derechos de los pueblos originarios de nombrar a sus autoridades municipales en base a las normas políticas, sociales, económicas, culturales y religiosas que se reproducía en la comunidad.

La revuelta de la década de los sesenta en la comunidad de origen zapoteca, es una muestra de la resistencia que los pueblos indígenas ejercían en las zonas rurales, pero eran marginalizados por la represión y dominación de los caciques regionales en complicidad con el Estado-partido. Estas relaciones desiguales de poder, amplió los conflictos internos de las comunidades involucradas en gestionar y administrar los recursos naturales.

La formación educativa, la reforma agraria, los programas federales, y posterior a la década de los setenta la migración, fueron el detonante para que se fueran tejiendo alianzas comunitarias, regionales y estatales para articular la exigencia cada vez más radical en torno al reconocimiento legal y social de la autonomía y la libre determinación.

Entonces, el fenómeno global de la migración causa un impacto político de reconfiguración en las relaciones sociales de género, la recreación de la identidad étnica y la emergencia de nuevos actos políticos que dotan de significación a las acciones sociales de tomar en cuenta la diferencia cultural para recrear la autonomía y la libre determinación.

La experiencia migratoria no sólo expondría las transformaciones políticas, sociales, económica, culturales y religiosos en la comunidad, sino que se vivía y se sentía en términos personales pues miraba la “situación de discriminación étnica [expuestos en] los paradigmas urbanos y el consumismo como los valores de una nueva cultura mestiza desvalorada” (Olivera; en Bonfil y Martínez, 2003: 239).

En esta línea de ideas, me cuestiono; ¿Cuál fue el contexto económico que origina esta expulsión de la mano de obra rural hacia las ciudades? ¿Cuál era el proceso cultura de adaptación para el migrante en el lugar de acogida, y qué alianzas socio-

comunitarias establecía en el lugar de origen para reproducir la red de apoyo afectivo y solidaridad política con la familia y la comunidad? ¿En qué medida la comunidad originaria se adaptaba a estos procesos de transformación económica que la globalización introducía en las zonas rurales? Finalmente, ¿Qué impacto producía en las relaciones sociales de género, de etnicidad y de clase social en la comunidad para facilitar la emergencia de nuevos actores políticos denominados “intelectuales comunitarias”?

Las políticas de integración “indigenista”, la modernización de las estructuras internas de la comunidad y el impacto de la primera ola de migración, ponen en redefinición la ciudadanía post-revolucionaria. Se dejó espacio para la iniciación de la resignificación de la identidad basada en la reconstrucción histórica de la etnicidad, la reapropiación estratégica del género y la distribución justa de la riqueza. El movimiento indígena entre 1950 y 1970, priorizó las exigencias de carácter étnico, excluyendo las voces de las mujeres en el proceso socio-histórico pues como veremos a continuación: ellas son quienes en el terreno de la cotidianidad social continúan protagonizando políticamente la resolución de los vacíos económicos que el Estado no cumple.

Con el caso de la comunidad de origen zapoteca, notamos que esta recreación de la identidad se inicia desde el espacio político de *ser* mujer en el sentido comunal, dando paso (primero) al valor social (y no legal) de la re-inención de la identidad porque son “las mujeres” quienes habitan y sienten la violencia estructural del Estado; entendido como la reproducción de “un cierto automatismo, invisibilidad e inercia por una largo período después de su instauración” (Segato, 2003: 8) en la historia personal de ellas.

El fenómeno de la migración será determinante para que ellas ocupen ese espacio de poder comunitario que las conduce primeramente al reconocimiento social para ganar la legitimidad de su participación en el sistema de cargos. La valoración social de las mujeres originarias ha sido atravesada por diversos procesos de violencia estructural expuestas en la interiorización y reflejadas públicamente, siendo el campo de acción el sexismo, el clasismo, la discriminación y el racismo de Estado entre la década de los treinta y los setenta.

La migración ha sido determinante para comprender esta última afirmación pues la primera generación de hombres a zonas urbanas en busca de trabajo, facilita el acceso de las mujeres al sistema de cargos; espacios donde se reconfiguran las relaciones sociales de género y se evidencia el sexismo y la discriminación. La participación política de las mujeres también las obliga a repensar las relaciones políticas entre comunidades originarias y Estado a través de la adaptación del lenguaje socio-burocrático. Finalmente, la neo-integración de la comunidad a la economía global da un giro a nociones como identidad, diferencia, comunidad y ciudadanía.

3.1.3 La primera ola de migrantes y las transformaciones comunitarias en las relaciones sociales de género, etnicidad, edad y clase social (1970-1990)

La migración en Oaxaca es un fenómeno global que siempre ha estado presente en las comunidades, ya sea en términos de intercambios humanos inter-étnicos, regionales, nacionales e internacionales. En la década de los cuarenta, la fuerza de trabajo se dirigió en hacia las cosechas de los cañedos de Veracruz, durante los 60's en la concentración de mano de obra fue a los campos de Sonora, Sinaloa y el Distrito Federal.

El programa bi-nacional “Brasero”⁴², firmado entre Estados Unidos y México, fue el impulsor y facilitador del contrato de jornaleros oaxaqueños. De acuerdo a Patricia Artía (2010) entre 1942 y 1964, se “institucionalizó la migración temporal” (Artía; en Hernández, 2010: 332). La des-ruralización de campo se hizo presente por la carencia de producción técnica que reforzara el sector agrícola en las zonas rurales. En la comunidad, esto ocasionó la migración de la primera generación de hombres a la Ciudad de Oaxaca, la Ciudad de México, Tijuana, Baja California, y Estados Unidos. Para la década de los ochenta, aproximadamente el 30 por ciento de la población migró a Estados Unidos para trabajar en la siembra de pinos.

El impacto de migratorio está “profundamente e íntimamente relacionados con los referentes de tipo social, que incluyen la familia, las amistades, relaciones (culturales) en las comunidades expulsoras y en las receptoras” (Roldán 1996: 135). Esto muestra la disminución de personas en la comunidad, y mayores responsabilidades para quienes habitan en ella.

Para las mujeres casadas, el hecho de que los esposos abandonen temporalmente la comunidad, señala Gloria Zafra (2005), “ha ocasionado a que las mujeres incrementen sus actividades en las localidades rurales, porque son las que administran el dinero de las remesas, ellas han entrado a sustituir a los hombres en el trabajo

⁴² Uno de los efectos inmediatos de la Revolución Mexicana, sostiene Genoveva Roldán “fue el incremento del flujo migratorio; la caída de la producción agrícola, la inseguridad imperante, la pobreza y el desempleo fueron algunos de los factores que aceleraron este incremento [...] Tan sólo en el periodo de 1920 a 1929 se admitieron legalmente 427, 700 mexicanos en territorio estadounidense [...] de 1930 a 1949 el flujo de la inmigración mexicana disminuyó [debido a los efectos] de la crisis de la Gran Depresión [...] de 1942 a 1964 se pone en marcha, con diferentes modalidades, los Programa Braceros [donde] Estados Unidos requería mano de obra mexicana y que dada la magnitud, era necesaria la participación del gobierno mexicano. Este programa bilateral tuvo vigencia del 4 de agosto de 1942 y concluyó 22 años después, el 31 de diciembre de 1964” (Roldán, 1996: 133-159)

comunitario, operando los proyectos productivos y ocupando los espacios de decisión económica” (Zafra, 2005: 96).

La migración del marido, en la comunidad, ha permitido que se acentúe la presencia de las mujeres en los espacios de participación comunitaria, y sean ellas quienes asuman los cargos. En los últimos años se observan a un mayor número de mujeres asumiendo cargos en el Comité de Salud y DIF municipal, en las fiestas religiosas, la escuela, el Comité de Agua o realizando el tequio (Hernández y Carreño, 2007).

Zoila, madre de tres niñas, habla de las diferentes temporadas que ocupó el cargo sustituyendo al esposo cuando éste migró a Chicago. En entrevista, explica que el servicio comunitario no es una labor fácil. Por lo contrario, físicamente son pesados, viéndose obligada a contratar un mozo. El mozo, explica: “[...] *es requerido para trabajos pesados. A un mozo se le paga 150 y si es albañil, 250 pesos [...]*” (Zoila, 2012).

Para Genara (2012), madre soltera, el mozo es “*alguien que [viene] a [sustituir] –al esposo que no existe- la persona que va hacer el trabajo; [...] se le paga 150 pesos por día, depende del trabajo que va a realizar. Y [se le ofrece] comida [...]*” (Genara, 2012). La sustitución del marido en el servicio comunitario, es un valor social de reconocimiento que agrupa a la familia. A la vez de fuerza de trabajo para la economía global, el migrante en la comunidad es empleador de fuerza de trabajo.

No obstante, la diferencia se basa en el reconocimiento social que el segundo posee en términos del significado comunitario por sobre el primero. El migrante y la relación comunitaria que mantiene con la familia, el territorio, el sistema de cargos, el servicio comunitario y las fiestas religiosas. Pese a que las mujeres sustituyen

simbólicamente al esposo en los servicios de cargos, será a él a quien se legitime socialmente. Dorotea, una de las primeras mujeres que asumió los cargos en la década de los treinta, lo expresa de la siguiente manera: *“a los esposos se les contaba en el escalafón de los cargos por el sólo hecho de que sus esposas participaran* (Dorotea, 2012) en el sistema normativo.

La valoración social de la mujer, va ganando terreno cuando se visibilizan en los cargos. Aunque el reconocimiento social también se puede manifestar en las acciones organizativas, por ejemplo, durante la preparación de los alimentos durante las fechas festivas de la comunidad, considero importante interrogar si este “servicio” forma parte de la legitimación comunitaria para que las mujeres accedan a otros espacios de decisión política.

Esta situación se complejiza, explica María Cristina Velázquez (2003) porque la mujer asume; por una parte, el doble status ciudadano, cediendo su ciudadanía al titular que sigue siendo el varón; y a la vez “nadie está sustituyendo a la mujer en el cumplimiento de sus obligaciones (históricamente) productivas y reproductivas” (Velázquez; en Bonfil y Martínez, 2003: 162). Ellas continúan responsabilizándose de la familia y la comunidad.

Derivado de esta doble responsabilidad social asumido por las mujeres, se percibe el servicio que prestan como “una carga” pues tienen que organizar la distribución del tiempo entre la familia y el sistema de cargos.

La segunda ola de migración en la comunidad se registra en los años ochenta; hombres y mujeres se desplazan para trabajar en el sector industrial y el servicio doméstico y hay quienes migran para continuar los estudios en la Ciudad de Oaxaca, la Ciudad de México, Sonora y Monterrey. Quienes migran por motivos de estudios

difícilmente retornan a la comunidad, dado que las oportunidades profesionales son más favorecidas en las zonas urbanas.

En el 2002, la organización no gubernamental inglesa, *World Wildlife Fund* elaboró un informe donde reúne entrevistas de los habitantes de la comunidad con el objetivo de analizar el impacto de la migración en las relaciones sociales y las transformaciones económicas que ello supone.

El informe destaca los siguientes puntos para referirse a la identidad comunitaria: el arraigo al territorio, la preocupación comunal de los habitantes por el conflicto de la gestión y administración de los recursos naturales y la lucha contra los talamontes. Incluye en esta revalorización de la identidad cultural: las fiestas religiosas, el sistema de cargos, el tequio (WWF, 2002). Subraya el impacto de la migración en las relaciones económicas de producción pues cada vez son menos los habitantes que regresan a la comunidad y los campesinos sobreviven de la remesas que les envían sus familiares.

Estudios trans-nacionales analizan este proceso neo-integracionistas de pueblos originarios, como el caso de la migración mixteca a Sonora y Chihuahua y Estados Unidos (Lestage, 2010), donde se observa “cómo se está reconfigurando y renegociando las relaciones entre mujeres y hombres en el campo transnacional, sino se transforman los patrones de organización familiar, comunitaria, las modificaciones en los sistemas de cargos por la ausencia de los hombres y las estrategias para seguir perteneciendo a la comunidad” (Artía; en Hernández, 2010: 347; ver Lestage, 2010).

Responderé a esta pregunta en el siguiente apartado pues resulta de interés contextualizar esta reconfiguración y renegociación a través de la génesis en la participación de las mujeres con el caso de la comunidad de origen zapoteca. Los

aportes de los migrantes se observan en la contribución económica que sirve para el mejoramiento de la infraestructura de la comunidad. Asimismo para el apoyo económico de las fiestas religiosas.

En resumen: la hegemonía cultural del mestizaje se introdujo en la dinámica nacional de *política imaginada* incorporando a la comunidad en parte, el sentido de pertenencia de la soberanía territorial mexicana, la cual se tornará compleja en la negociación de la identidad, la diferencia y la ciudadanía cuando estable el diálogo intercultural con la comunidad de origen.

El proyecto *indigenista* se instrumentalizó a través de la educación, formando un cuadro de “intelectual comunitario” cuyo funcionamiento social ha sido el de mediador intercultural entre la relación desigual de la comunidad y el Estado.

Aunque el sufragismo en las mujeres abrió la posibilidad de participar en la política nacional; las entrevistas muestran que en el terreno comunal el proceso de acceso a los espacios de decisión fue lento. Entre 1950 y 1990 aumentó la participación política de las mujeres derivado de la modernización estructural de la comunidad, los programas asistencialistas y la migración. En estos espacios políticos, se construirá las ciudadanías múltiples en poder de la resistencia.

En esta constitución de la ciudadanía liberal era un imaginario en la práctica de la democracia porque fueron instrumentalizados para reproducir “nuevos mecanismos de diferenciación y de desigualdad que permitieran sostener el nuevo sistema de explotación económica y de dominación política” (Casaús, 2000: 43) hacia los pueblos originarios a través de políticas integracionistas.

A mi juicio en las etapas de integración cultural en México, las respuestas por parte de las rebeliones regionales que se enfrentaron en luchar por un principio de

autonomía comunitaria ha sido porque el “racismo como ideología empieza a operar como racialismo, valorando las diferencias biológicas y raciales en lugar de las diferencias culturales y sociales” (Casaús, 2000: 43).

Las diferencias culturales y sociales entrarán operación cuando se establece una separación legal de la identidad “étnica” pues la autonomía continúa dependiendo del sistema de partidos políticos y el pensamiento liberal que lo sostiene.

En el caso de las mujeres de la comunidad, observamos cómo se va introduciendo estas prácticas racistas desde la educación, la administración y la gestión de la autonomía territorial, los programas asistencialistas y la expulsión de los hombres a la ciudad.

La migración influye en las transformaciones sociales de género dado que facilita el acceso de las mujeres a los espacios de participación política. Aunque se mantiene la vinculación afectivo-comunal, para quienes se aventuran en experimentar el trayecto migratorio, vive y siente las lógicas de las prácticas racistas que separan social y legalmente la estigmatización del “indio”.

El contexto sociocultural de recepción obliga estratégicamente adaptarse para no sufrir esta estigmatización que deriva en la reproducción social del racismo. Mientras en la comunidad, las mujeres comienzan a sustituir a los hombres producto tanto de la migración como de otros factores institucionales. En esta comunidad, los espacios de participación fueron cedidos a las mujeres, inicialmente, como parte del paternalismo de Estado pero fueron reapropiados y resignificados en tanto que mecanismo de acción social para dotarle de contenido emancipador que derivó en el nombramiento de la primera presidenta municipal.

3.2 Génesis participativa de las mujeres originarias en el Sistema Normativo

Indígena

Este apartado aborda los inicios de la participación política de las mujeres originarias en el Sistema Normativo Indígena de la comunidad zapoteca. Primero, me centro en los espacios que se crean para que las mujeres ocupen el cargo; segundo, los desafíos y los retos que las mujeres enfrentan para acceder a los espacios de reconocimiento social en la comunidad; tercero, los mecanismos de acción personal y colectiva para poder desempeñarlos, centrándome en lo que denomino afectividad comunitaria y política de solidaridad.

Analizo las entrevistas realizadas a mujeres de origen zapoteca que desempeñaron el cargo en el Comité de Salud y el Comité DIF durante el periodo que corresponde el 1 de enero de 2011 al 15 de junio de 2012. Me ocupo de identificar esos espacios de “conciencia” de género, el proceso recreativo de la identidad étnica y las estrategias organizativas que establecen para responder a los vacíos económicos que el Estado no está ocupando. Finalmente responder los factores histórico-económicos que producen la emergencia de la palabra de las mujeres originarias en los espacios de participación política de la comunidad.

3.2.1 El deseo en la participación política de la mujer: “*como uno manda, así trabaja uno*”⁴³

En 1977 se funda el Sistema Nacional para el Desarrollo de la Familia (DIF), introduciéndose en la comunidad a manera de programa asistencialista para la reproducción del modelo de familia nuclear. Aunque hombres y mujeres eran beneficiados de estos programas federales, quienes lo ejecutan son las mujeres.

En 1976 se construye el Centro de Salud en la comunidad. Los médicos que ocupan este espacio son jóvenes que están por terminar los últimos años de estudios en medicina general. En apoyo los médicos, se funda el Comité de Salud integrado por cinco mujeres. Ellas son nombradas inicialmente por la autoridad municipal. El servicio consiste en poner en marcha programas de salud, el reciclaje de basura y la limpieza de la comunidad.

En los primeros años de los ochenta se incorpora el programa federal del DIF como política municipal con el objetivo de apoyar a las familias de la comunidad. De esta manera el Comité de Salud y el Comité DIF se integran a las estructuras internas de la comunidad. El servicio de este último consistirá en preparar “[...] *la leche de los niños en la escuela, poner frijoles para hacer desayuno [...]. Las mismas compañeras [...] se nombraron para preparar la leche [...]*” (Rosalía, 2012). Ambos espacios son los referentes históricos de la participación de las mujeres en la toma de decisiones políticas en la comunidad.

⁴³ Esta frase que me compartieron las mujeres del Comité DIF, me recordó a la filosofía de los pueblos zapatistas del “mandar obedeciendo”, principio fundamental para desempeñar los cargos comunitarios en el sistema normativo indígena oaxaqueño.

Juana tiene 60 años. Fue una de las primeras mujeres en asumir el cargo del DIF. Al principio, relata que no fue fácil asumir el cargo ya que tuvo que negociar con el esposo para participar en la vida política de la comunidad: *“los celos de los esposos; los primeros hombres [con quienes] era difícil [asumir los cargos por] los maltratos. No es lo mismo sin dejarlos de comer, ya sabe que antes [había] el machismo”* (Juana, 2011). Juana relata en pasado el “machismo” como práctica de dependencia y autoridad.

Las entrevistas elaboradas colectivamente son las mujeres quienes hablan de los desafíos de asumir los cargos y las responsabilidades de la familia. Genara de 26 años de edad, madre soltera, lo expresa de la siguiente manera:

“Creo que [nos] da miedo [...] como mujer deben decir; ¡sí! puedo hacer este cargo: presidenta, regidora. Ahora decimos nosotras, ¿es que no tenemos estudios!; por eso no podemos [ser] presidenta o regidora! Si bien sabemos, la presidenta [Olivia Pérez] se lo dieron porque confiaron en ella. Ha tenido estudios [la presidenta]

[Nosotras] nos sentimos menos por no tener estudios.

Como que tiene uno miedo de hacer otro cargo más grande, porque dicen que sí es pesado. Si un hombre no’ más vemos que sí es pesado cuando le echa ganas y saca adelante a su pueblo, yo creo que para una mujer es más pesado, más si tiene hijos. Es mucho el tiempo que se requiere [...] (Genara, 2011).

Para las mujeres asumir un cargo no es cualquier cosa pues requiere de responsabilizarse de la vida política comunitaria y la vida familiar. Esta distribución de

los cargos en función social de las identidades sexuales reproduce la jerarquización del poder en la comunidad, siendo las mujeres originarias quienes enfrentan mayores dificultades para ocupar un espacio en igualdad de circunstancias económicas que el hombre en el sistema político oaxaqueño.

Los cargos denominados civiles, es decir, aquellos conferidos en la escena de las alcandías están concentrados en manos de los hombres. Las mujeres se ocupan del Comité DIF y Comité DIF. En su caso, los Comités de Padres de familias en las escuelas son ocupados por ellas. Una coincidencia más en referencia al servicio comunitario recuerda la frase del movimiento neo-zapatista del *mandar obedeciendo*.

Las palabras de las mujeres fluyen entre la conversación; hablan de los proyectos comunes y sobre los avances lograron en los últimos seis meses. Organización, diálogo y toma de decisiones horizontales se identifican en las voces reunidas. Rosa de 37 años de edad, argumenta que en el Comité DIF es importante “saber mandar para saber obedecer”.

[...] La comunicación entre todas; opinan fíjate esto se va hacer o qué piensas, ¡órale, pues! Porque ahora sí que **¡como uno manda, así también trabaja uno** pues! No es dar órdenes y que lo hagan los demás, no pues; porque más que nada las que [...] tienen que poner el ejemplo para que las otras dos sigan [...] (Rosa, 2011)

En eso último consiste el ejercicio del poder de quienes desempeñan el cargo: dialogar, negociar y tomar decisiones. Un principio filosófico que relaciona el proceso de formación de las ciudadanías comunitarias para llegar a *ser* autoridad. No

necesariamente se respeta las normas de escalafón para ser presidente. Las normas no son rígidas, se acuerdan en la Asamblea General Comunitaria.

A continuación, veremos cómo se manifiesta estas relaciones de poder, ya no sólo entre hombres y mujeres, sino entre las propias mujeres. Las relaciones de poder en las mujeres son desiguales, lo que se refleja en el status diferencial de clase socio-económica. Quienes estudiaron y quienes no accedieron a la escuela.

3.2.2 Reflexionar el reconocimiento social y la afectividad comunitaria

Antes de que fuera reconocido legalmente el sistema normativo indígena, hay que considerar el reconocimiento social que tiene las prácticas económicas, culturales y religiosas que sostienen la estructura de la organización política de la comunidad.

En este sentido hablamos de prácticas comunitarias internas acordadas por los habitantes y no incorporadas en las normas legales. La palabra es fundamente en estos casos de construcción de identidades, diferencias y ciudadanías. Me pregunto: ¿Cuál es el valor personal que las mujeres le otorgan a la función social del servicio que desempeñan en la comunidad? ¿Cómo se manifiesta la legitimación de las mujeres en el sistema de cargos? ¿Qué atribuciones encuentran los habitantes para nombrar a las autoridades comunitarias?

Petrona (2011), cuenta con 45 años de edad, no culminó la carrera de secretariado. De las mujeres entrevistadas, destaca las aportaciones que realiza en torno a los valores sociales que encuentran en la comunidad para legitimar la participación de las mujeres. Para ella es importante la participación de las mujeres porque se relaciona en la igualdad de servicios que los hombres.

Es a la vez una experiencia; ahora sí que como mujeres también nos vamos transformando, vamos adquiriendo [...] más igualdad entre hombres y mujeres porque podemos elaborar, hacer los mismos trabajos; al igual no tan pesado pero sí podemos; tal vez, podemos participar en la asamblea, participar en otras actividades, donde **la igualdad sea un hecho**” (Petrona, 2012)

Ella reconoce que existen transformaciones personales donde las mujeres empiezan a valorarse en tanto que sujetos políticos. Por ello, las alianzas son importantes basados en políticas de afectos y cuidados expresados en la familia y en relación a la comunidad. Familia y comunidad son incluyentes a los principios prácticos del servicio comunitario, el tequio, las fiestas religiosas y el sistema de cargos.

Las mujeres han tomado la iniciativa de intervenir socialmente en la comunidad. Se organizaron para sembrar y cosechar hortalizas; limpiar el jardín, fregar la loza y preparar la comida de los médicos. Cuando caen los primeros rayos del sol sobre la comunidad, las mujeres se turnan una vez por semana para asumir el cargo en el Comité de Salud. Los fines de semana, las cinco mujeres reunidas, se ocupan de recolectar la basura que en su paso el transeúnte arroja. La basura las reciclan, las separan, las guardan: “para algo servirá”.

Jesusa, tiene 32 años; es el tercer cargo que ocupa. Cuando realicé la entrevista desempeñaba la secretaría del Comité de Salud. Después de la primera experiencia en el cargo, reconoce que aprendió a trabajar en equipo:

[...] Una de las cosas que hemos aprendido es trabajar en equipo, y así apoyarnos unas a otras; también cuando no tienen tiempo, ya nos apoyamos unas a las otras [...] poco a poco he ido aprendiendo en compañía de las otras mujeres en la manera de gestionar las diferentes actividades que se tiene en el comité [...]" (Jesusa, 2012)

En lectura de las entrevistadas nos damos cuenta que ninguna de ellas cuenta con un nivel de escolaridad que supere la secundaria. Los valores sociales de reconocimiento están basados en el prestigio o las acciones comunitarias que benefician a la comunidad.

Las mujeres dependen económicamente del esposo. Los derechos sociales, como el caso de la gestión de los materiales didácticos escolares son asumidos por las mujeres. Para generar recursos económicos, comercializan artesanías y comida.

Las políticas de los comunes se refieren a toda gestión gratuita por parte de las comuneras, por ejemplo, al agua proveniente de los manantiales, el servicio al centro de salud o los programas federales. Las mujeres lamentan que las autoridades municipales, en ocasiones, no reconozcan el servicio que realizan.

Domitila, lo habla sobre la importancia del reconocimiento social:

[...] eso depende mucho, porque existen quienes reconocen nuestro trabajo. Aunque siente uno si en verdad lo hace de corazón. Ahora verán [en la comunidad] si en verdad lo valoran o no. No estamos para que nos abracen o nos aplaudan, sino que nosotros estamos consientes

de que sí dejamos algo en nuestro año; aunque digan; esto o el otro:
estamos contentas (Domitila, 2012)

Consciente de la legitimación social, la Presidenta Municipal Olivia Hernández, durante la transferencia del poder del mando al Comités de Salud y al Comité DIF, ofreció una ceremonia de reconocimiento social a las mujeres. En la participación política de las mujeres, dicen “tomar conciencia”, sobre la importancia de involucrarse en la vida política de la comunidad. Destacan la responsabilidad con la familia y el afecto que se tejen en la vida comunitaria.

Rita, madre de dos niñas, habla de su experiencia. Los aportes en el Comité de Salud y el Comité del DIF:

: “[...] con que yo me sienta bien, trabaje bien e hice lo que tenía que hacer; no voy a estar pensando en qué vaya decir la gente. ¡No! ¡Yo hice lo que yo pude, de corazón me salió. Es parte de nuestro servicio comunitario [...] (Rita, 2012)

En principio, se registra el reconocimiento personal de las mujeres, la implicación social en la vida política de la comunidad y en el aprendizaje de la construcción de lo común, en tanto que práctica relacional asociada al servicio comunitario. Este reconocimiento social se da a pasos lentos para las mujeres porque primeramente implica tener status profesional, por tanto, un margen de independencia económica.

Esta búsqueda en la construcción de la ciudadanía, la diferenciación que se establece entre las mujeres por el status económicos, me llevó a cuestionar a un campesino que había desempeñado todos los cargos en la comunidad. Dado su experiencia, consideré oportuno plantear cómo observaba el desempeño de la primera mujer Presidenta Municipal.

Teófilo, responde:

[...] las mujeres también pueden tienen capacidad, y hacen mejor las cosas que los hombres. Definitivamente existe una diferencia en la manera de gestionar la vida interna de la comunidad entre un hombre y una mujer. Una mujer tiene más cuidado en el manejo de los recursos, se preocupa más por las necesidades que hay en el pueblo, aunque los hombres también pero, es diferente, totalmente diferente.

Las mujeres tienen más cuidado en los detalles, y uno de hombres es un poquito más grande; los detalles y la belleza no lo toma uno en cuenta, y ellas son más detallistas y hacen lo posible que no se pase nada por alto
[...] (Teófilo, 2012)

La gestión de los recursos económicos, es un terreno hostil que origina conflicto en la comunidad. Hecho que deriva en la estratificación social inter-comunitaria. En el terreno de la comunidad, son las mujeres quienes se enfrentan, incluso, a la violencia intrafamiliar. Ya no solamente se refiere a la violencia por la falta de derechos políticos, sino sus implicaciones físicas y morales ejercidas por las estructuras del Estado, y reproducidas por la comunidad.

Las mujeres en la cotidianidad identifican: el incremento de los precios en los alimentos, la vestimenta, la educación y la salud. Esto motivó en buscar los medios de organización para cubrir las necesidades básicas que el Estado no otorga a las familias y a la comunidad.

De acuerdo con los testimonios reunidos, notamos que existe un arraigo afectivo hacia el territorio. Incluso para los migrantes, quienes no toman distancia de los procesos de participación organizativa en la comunidad. Si bien se registra un impacto de transformación social en la formas de comprender el sistema normativo indígena, se mantiene el sentido de pertenencia hacia la comunidad.

A esto le denomino política de afectos pues se basa en la relación transversal y multidimensional que involucra elementos culturales; por ejemplo, las fiestas tradicionales –ocupa un espacio celebrativo de reencuentros parentales-; durante el festejo se informara de las necesidades de infraestructura; los avances del conflicto de los límites territoriales-; la Asamblea General Comunitaria; y principalmente: la familia.

Esta política de afectos es la que reconoce socialmente la comunidad y legitima el buen o mal desempeño de las personas involucradas en los Comités de Salud y Comité DIF. La contribución, es decir, los bienes materiales es el valor social de mayor legitimidad. Ellas lo expresan en las entrevistas: “el dar, ofrecer, servir”. El eje central en la política de los afectos, es la construcción de alianzas familiares para que las mujeres puedan desempeñar bien el servicio en los cargos.

3.2.3 La política de la solidaridad: Familia, territorio y servicio comunitario

La familia en la comunidad tiene un valor cultural de gran importancia. La familia nuclear conformada por la madre, el padre y los hijos representa socialmente a la comunidad. En las Asambleas son los hombres quienes hablan en nombre de la familia.

Durante la invasión europea, explica Julio César Trujillo (2008), que la familia y la comunidad adquirieron el espacio de protección mínima “para preservar, además de los afectos, la cosmovisión propia, la lengua, sus creencias, conocimientos, prácticas, e incluso instituciones y formas de organización social y más elementos de su propia cultura” (Trujillo; en Giraudo ,2008:265). La inspiración de las mujeres en desempeñar los cargos tiene como referente la familia.

Genara (2012), lo explica de la manera siguiente: “*Ya viene de familia [de mi tío por ejemplo] me gustó como trabajó. Y así me gustaría que hablen de mí, que si trabajó, que le echó ganas*” (Genara, 2012). Este referente viene de la figura del varón: tío, hermano o padre. Ellas están conscientes de lo que significa “abandonar” a los hijos por razones del servicio comunitario.

Para que no se haga “pesado” el cargo se tejen redes de solidaridad de tipo parental que involucra a las suegras, las madres, las abuelas, las tías, las hermanas y las cuñadas. Genara (2012), madre soltera, está consciente de esta diferenciación existente entre las mujeres madres casadas y ellas:

“[...] para las [mujeres] que tienen marido yo digo que sí [es pesado] porque tienen que hacerle de comer, [hacer] su almuerzo, su cena. Es

muy pesado para ellas, pero aún así, le echaron ganas [...] y con el apoyo de la familia más que nada [desempeñan bien el cargo]” (Genara, 2012).

A esto, Yolanda agrega que en nombre del compromiso social y afectivo que establecen en la comunidad asisten a las reuniones de los comités en compañía de los hijos: *“a veces [mis hijas] venían conmigo. A veces sí resulta pesado [asumir el cargo]”* (Yolanda, 2012).

Por su parte, Rosa (2012), describe las jornadas del servicio que presta en el Comité DIF. Inicia a las cinco de la mañana, se ocupa del desayuno familiar, cuatro horas después, acude al Centro Pre-escolar donde desempeña el cargo: *“ahora sí que un 50 por ciento mi casa y un 50 por ciento mi cargo pues, o sea que ni tampoco abandoné mi casa ni tampoco abandoné mi encomienda. Un 50 por ciento y un 50 por ciento por cada lado [...]”* (Rosa, 2012).

En experiencia de Genara (2012), esta multiplicidad de acciones resulta difícil *“porque, quieres ir a tu casa, quieres estar ahí con tu familia, y ya no [se puede cuando desempeñas un cargo], que tienes que hacer esto, que vamos a trabajar, que vamos a vender sábados y domingos. Ahí me llevaba a mi hijo a la cancha; pero no es lo mismo que estar en tu casa haciendo tu trabajo [...]”* (Genara, 2013)

Las mujeres coinciden en asegurar que el proceso de organización y participación se basa en una educación colectiva cuyo referente es el servicio comunitario para *“sacar adelante el pueblo”*, subraya Genara (2012). El reconocimiento social en los cargos se valora en función de los resultados que arroje el servicio comunitario de las mujeres:

[...] “no quieren a su pueblo, no se quieren a ellos mismos; porque si se quisieran a ellos mismos, dijeran voy hacer algo por mi pueblo, ¿por qué? Porque aquí estoy, y aquí vivo” (Genara, 2012).

La transformación personal de estas mujeres inicia a través de la integración en la vida política comunitaria, el cual pondera las relaciones sociales familiares, el sentido de pertenencia territorial y el desempeño del servicio comunitario. El prestigio tiene un valor social porque destaca el esfuerzo físico y mental que estas mujeres dedican en servir a la comunidad.

Para ejemplificar el trabajo en equipo que las mujeres realizan, expongo a continuación una de las jornadas que denominan “pesadas”. En este caso, el trabajo de albañilería de las mujeres:

“...nada más era cosa de la acarreada de la grava⁴⁴ [...] y sí era un poco pesado, pero ya estando las cinco nos apoyamos mucho, a la vez me río y me enojo, pero eso día se nos hizo fácil en hacerlo pero ya para nosotros cuando estábamos a medias se nos hizo pesado porque tragaba mucho la grava, y ellas acarreado la arena y el señor haciendo revoltura; porque lo querían ya rápido, y yo jalando la carretilla de la revoltura para que le echáramos [...] cuando dice el albañil, ¡hace falta más!, y allá van ellas pues; con las carretillas y luego a parte nos pidió la finita que va encima, y allá van a acarrear como seis carretilla finita. ¡Sí se nos hizo pesado!” (Rosa, 2012)

44

Tierra mezclada.

La anécdota de la señora Rosa, muestra los espacios creados para dialogar y aprender a compartir “*nuestras preocupaciones cotidianas, nuestras necesidades*”.

3.3 Espacios políticos de recreación de la identidad y las ciudadanías múltiples.

Este apartado aborda la re-significación que adquiere la identidad y su articulación con la formación de nuevas prácticas ciudadanas producidas en la Asamblea General de Mujeres. Veremos cómo histórica y culturalmente adquiere significación otras maneras de ejercer la ciudadanía sin que obligatoriamente atravesase por el reconocimiento legal.

Desde la antropología de la ciudadanía (De la Peña, 1995; Leyva, 2007) se planteó que el movimiento de los pueblos indígenas exigió el reconocimiento legal en el derecho por la autonomía y libre determinación. La ciudadanía étnica fue la norma legal para neo-incorporar a los pueblos indígenas al mercado global. Esta propuesta de ciudadanía étnica cuyo carácter cultural no consideró reivindicaciones de género, edad, clase social y sistema de parentesco, son incorporados a continuación ya que estas maneras múltiples de ejercer la identidad hacen que emerja lo que denomino: ciudadanía múltiple en poder de la resistencia.

3.3.1 La Asamblea de Mujeres y el nombramiento de la ciudadanía comunitaria (1990-2012)

En 1998, por primera vez en la comunidad, se nombró a las autoridades municipales a través del Sistema Normativo Indígena. Las decisiones de la Asamblea General Comunitaria y la Asamblea Comuna Comunal fueron validadas por las instituciones de gobierno. Ese mismo año, se crea la Asamblea de Mujeres.

Los tres espacios de participación política contribuyeron significativamente para formar ciudadanías en relación a la identidad de género, la etnicidad, la edad, la clase social y el sistema de parentesco. En la Asamblea de Mujeres se nombran a las integrantes del Comité de Salud y el Comité DIF.

De acuerdo al INEGI, en la comunidad habitan 248 mujeres. Sin embargo no todas participan en los servicios comunitarios y tampoco asisten a la Asamblea de la Comunidad. Los temas abordados en las reuniones, permiten construir intereses comunes en beneficio de la comunidad, es decir, aquellos problemas que necesitan de las decisiones colectivas para mejorar las condiciones materiales de la comunidad, o bien, los conflictos internos derivados de los límites territoriales, el agua, el bosque y las fiestas patronales.

Me interesa ocuparme del análisis en la Asamblea de Mujeres. Esta se realiza dos veces al año. Primero, cuando nombran a las integrantes del Comité de Salud y DIF; segundo, durante el informe de labores al finalizar su servicio. Cuando se llevan a cabo reuniones en las Asamblea General Comunitaria y la Asamblea Comunal no observan a muchas mujeres.

Rosa (2012), explica esta razón:

“En las asambleas de ciudadanas sí, pero en la asamblea de ciudadanos no. Hay mujeres a las que se les hace la invitación pero la mayoría no va, porque va a llegar mi señor con hambre, ponemos muchos pretextos para ir. Hay personas que sí tienen intereses.

Se dice –entre chiste que- si una mujer va a la asamblea de ciudadanos, al mismo tiempo sale la mujer y el hombre, y como la mujer es la tiene que darle de comer, y dice, en vez de que esté la mujer en la casa haciendo los preparativos después de la junta [...] porque antes no se salía pues, las mujeres eran muy especiales para salir [...] antes era más cerrado todo” (Rosa, 2012)

En estos espacios se construyen la ciudadanía, la participación, la organización y la toma de decisiones. Asistí al informe del Comité de Salud y DIF en el periodo 2011-2012. Olivia Basilia Pérez Hernández era presidenta municipal.

Aproximadamente 60 mujeres se dieron cita en el auditorio municipal. A fuera del recinto, cerca de 10 niños y niñas jugaban en espera de que madres o abuelas terminaran la asamblea. El ruido ocasionado por las intervenciones de las ciudadanas era interrumpido por las risas de los infantes: ellos distraídos en el juego de básquetbol; no faltaban los niños que atraviesan las filas de las mujeres, quienes sentadas esperan la rendición de cuentas de los Comités saliente. El ruido de los niños acompaña las voces de las mujeres en la asamblea.

La sesión de la asamblea inició con la presentación de las mujeres que desempeñaron el cargo durante el periodo 2011-2012. A manera de mostrar respeto a los presentes, las integrantes de la mesa directiva se pusieron de pie; dando paso a la lectura de actividades, gestiones administrativas y gastos.

En una de las intervenciones para renovar a las integrantes de los Comités DIF y Salud, una de las mujeres ahí presentes solicitó la palabra para expresar que no contaba con el tiempo para desempeñar el cargo que le habían nombrado. Sin terminar la intervención en la asamblea, se le negó rechazar el cargo que recientemente le habían nombrado bajo el argumento de: “todas tienen la obligación de desempañar los cargos”.

Los principales intervenciones propusieron que *“esos son los cargos que [durante años se realizan] para la comunidad, [requiere] entregar tiempo [y] empeño a[l] servicio comunitario”* (intervención 1, 2012); otra mujer subrayó la experiencia difícil de servir a la comunidad pues se combina con la responsabilidad asumida con el esposo y los hijos, pero lo más importante es que *“tenemos un compromiso con la comunidad”*.

Todas hablaban al mismo tiempo. Una mujer robusta, de pie señaló: *“como ciudadana, sabemos cómo es. Aquí está la experiencia de las señoras de antes, que hasta problemas tenían con sus maridos [...] hay que terminar nuestros cargos [...] cuando mis hijos estaban pequeños, hice mi cargo con esfuerzo”*.

A modo de cerrar debate, una las mujeres afirmó que las personas nombradas tiene la responsabilidad de servir a la comunidad; *“como es debido [...] no es la primera persona que tiene uno o más hijos, al perdonar a una, no van a obedecer las demás [...]”*.

El cargo rechazado por la ciudadana en la asamblea fue argumentado por la “falta de tiempo”. Originaria del Distrito Federal, se le reconoce como ciudadana por adopción debido a la relación parental que estableció con un nacido en la comunidad. Al final aceptó el cargo. Igual como acontece con los hombres. Las mujeres que no pueden asumir un cargo, solicitan el apoyo de algún familiar para que sea sustituida.

3.3.2 De la ciudadanía neoliberal a las ciudadanías múltiples.

A continuación expongo el proceso político, social, económico, cultural y religioso que hacen emerger nuevas formas de re-pensar la ciudadanía post-revolucionaria que integró a esta comunidad al proyecto *indigenista* de nación en su noción de individualidad liberal. El caso que nos ocupa confirma la hipótesis del corporativismo del Estado y la construcción imaginaria del ejercicio ciudadano con base a “una homogeneidad e igualdad ante la ley, pero profundamente diferenciado étnica y políticamente” (Casaús, 2000: 44)

Asimismo, cuestiono el determinismo de la ciudadanía étnica para situar histórica y culturalmente los movimientos indígenas latinoamericanos (De la Peña, 1995; Leyva, 2007) dado que la pluralidad legal opera en tanto que mecanismo estratégico de neo-integración de las identidades diferenciales para la reproducción del sistema capitalista.

El Estado multicultural oaxaqueño, recuperando el caso de la comunidad zapoteca, nos muestra el limitante que puede ser estas dos miradas de construir la ciudadanía: la ciudadanía liberal y la ciudadanía étnica. Las reivindicaciones sociales de tipo comunitarias exigen el reconocimiento social y legal de la autonomía.

La contribución de Alejandro Cerda para analizar la formación de ciudadanías en los Altos de Chiapas nos sugiere que el movimiento indígena tiene como punto de acción política el reconocimiento de la etnicidad para “cuestionar la noción liberal de ciudadanía, perspectiva en la que la idea de ciudadanía étnica es confluyente con las nociones de ciudadanía diferenciada e incluyente; por otro lado, que la noción de ciudadanía ha de ser problematizada a partir de cómo se construye el vínculo entre

Estado y movimientos sociales en procesos locales y regionales situados históricamente” (Cerdeña; en Baronnet, Mora y Stahler:116).

Considero que este análisis en la construcción de los vínculos entre Estado y los pueblos originarios corre el riesgo de reproducir un nuevo integracionismo diferencial de carácter étnico pues excluye la comprensión de los factores globales que contribuyen a la formación de espacios sociales de “concientización” de derechos y la ampliación de la noción de ciudadanía.

En este proceso hemos explicado se van tejiendo alianzas para la creación de espacios sociales de participación política donde “la ciudadanía se forja *desde arriba*, es decir, desde el Estado y sus aparatos ideológicos (...); también se construye y se amplía desde *abajo*” (Macleod, 2011:3).

La educación, la reforma agraria, los programas federales y la migración reforzaron este dispositivo del poder de integración de los pueblos indígenas a través del lenguaje jurídico. Sin embargo no fue el proceso naturalizado, sino que se presentaron a conflictos por reivindicar el derecho al reconocimiento social (primero), y posteriormente el reconocimiento jurídico.

La resignificación de la autonomía en la comunidad nos muestra esta reproducción de la intervención institucional del Estado en los asuntos limítrofes en los territorios comunales. El derecho cultural es el campo de acción política para reivindicar el reconocimiento legal de las prácticas políticas, económicas, sociales y religiosas en la comunidad.

La agenda comunitaria se acuerda en la comunidad zapoteca. En el caso de las mujeres, hemos observado y analizado en las entrevistas que son ellas quienes deciden, deliberan y ejecutan por medio del servicio comunitario otras maneras de pensarse

ciudadanas. Al cumplirse una ciudadanía económica, el servicio comunitario viene a sustituir la responsabilidad que le compete al Estado.

Tal y como introdujera al inicio del presente proyecto doctoral, el movimiento obrero durante la revolución industrial a mitad del siglo XIX permitió el reconocimiento de los derechos civiles, políticos y sociales (Marshall, 1992). Después de 1910, este modelo de ciudadanía sería retomado para formar el Estado nacional mexicano para des-indianizar a los pueblos originarios. El discurso reformista de la igualdad argumentó esta integración a los pueblos originarios al modelo desarrollista de la década de los sesenta y setenta.

No obstante, la formación crítica de intelectuales que emergen en las tres últimas décadas en México facilitó reconstruir y responder a un modelo cultura que invisibilizaba a los pueblos originarios, proponiendo prácticas contra-hegemónicas cuyas raíces se centran en la comunidad.

La comunidad de origen zapoteca, como hemos analizado, ejemplifica este modelo de reflexionar la autonomía comunitaria a través de la noción jurídica de los territorios comunales. Entonces, la ciudadanía en el caso oaxaqueño, y recuperando la experiencia de los habitantes de esta comunidad, nos muestran que no solamente existen reivindicaciones de tipo “colectiva”, de “grupo étnico” y/o “multicultural”; sino luchas internas que evidencian la jerarquización del poder en términos de identidades múltiples en poder de la resistencia en el cual conviven las identidades genéricas, la edad, la etnicidad y la clase social.

Esta convivencia interna no es armoniosa; está en constantes conflictos por la dominación del poder. Una dominación de poder que se distribuye cartográficamente en el interior de la comunidad y en relación desigual con las estructuras económicas que

impone el Estado. La comunidad zapoteca nos está diciendo cómo se manifestó el *indigenismo*, la lucha legal y permanente de la autonomía comunitaria, la influencia del *indianismo* como respuestas a las representaciones coloniales del *indígena* y recreación de la identidad étnica, las nuevas estrategias del Estado en su modelo multicultural de neo-integrarlos reforzando el mercado global.

Por lo anterior, podemos afirmar que estas relaciones de poder entre pueblos indígenas y Estado están en permanente conflicto porque continúa operando la dominación del sistema de partidos políticos. Entonces, la noción liberal de democracia e igualdad se ponen en cuestión porque en la vida de los pueblos indígenas no existe el ejercicio de la ciudadanía. Hay una constante violación estructural en los derechos por la sobrevivencia: alimentación, educación y salud.

El caso de la comunidad zapoteca de la Sierra Norte nos propone nuevas formas de nombrar las ciudadanías desde su multiplicidad del poder. Si la identidad, en este contexto, posee un lugar de “de posiciones múltiples y variables, que están disponibles en el campo social a través del proceso histórico y que pueden ser asumidas subjetivamente y discursivamente en la forma de una conciencia política” (De Laureti; en Cangiomo y DuBois, 1993:10); podemos afirmar que la ciudadanía posee un contenido fuerte de identidad.

Entonces si hablamos de diversidad cultural, también hablemos de diversidad genérica, de diversidad de clase social: De multiplicidad de diversidades donde la ciudadanía será el campo de acción política. Esto nos lo muestra la formación ciudadana de las mujeres que se mueven en diferentes campos de acción social en la comunidad y en relación con el Estado.

Del trabajo etnográfico y las entrevistas propongo realizar una tipología de nuevas formas de construir ciudadanías múltiples en poder la resistencia. La resistencia lo comprendo desde la práctica contrahegemónica que se manifiesta a través del reconocimiento legal del Sistema Normativo Indígena como respuesta al Sistema de Partidos Políticos. Sin embargo en su convivencia se registran conflictos políticos permanentes ya que el modelo económico insiste en imponer el pensamiento colonial individualista y consumista, en parte, característica de la globalización.

Tomar todos estos factores de carácter global, me permiten ampliar la construcción de la ciudadanías en poder de la resistencia pues en el proceso-histórico de su formación, se ejercen multiplicidades de dominaciones basadas en diferenciaciones identitarias de género, de edad, etnicidad y clase social. Opresiones multidimensionales y verticales.

A continuación realizo una tipificación de ciudadanías múltiples en poder de la resistencia:

— **Ciudadanía neoliberal.**

La ciudadanía neoliberal se concibe como las prácticas integradas al modelo capitalista. Implica dotar de derechos políticos, económicos y sociales a la ciudadanía para formar parte de una comunidad política institucional. En este caso, el Sistema de partidos políticos. En la comunidad zapoteca, este tipo de ciudadanía opera cuando se desarrollan campañas electorales para elegir Diputados, Senadores, Gobernador y Presidentes de la República.

Los partidos políticos conviven permanentemente en el imaginario de la población, lo que dibuja un mapa diferenciador cuando se trata de elecciones del

Estado. Hasta antes de 1990, los derechos políticos, sociales, civiles y económicos, fue el discurso jurídico de integración de los pueblos indígenas.

Esto benefició a la modernización de la comunidad a través de los proyectos federales. Programas federales y del Estado de Oaxaca, son asumidos por los gobiernos centralistas a manera de cubrir los derechos sociales de los habitantes. Entre los actores externos que intervienen en la comunidad están: la Comisión Nacional Forestal, Programa Federal de Protección al Ambiente, el programa social federal Oportunidades, entre otros más.

Para cubrir parte de los derechos económicos, el Estado asiste a la dotación de los ramos 28 y 33 de la ley de Egresos⁴⁵ en la comunidad. No obstante, la realidad comunitaria muestra los vacíos políticos que no están cubiertos por la responsabilidad del Estado. El servicio comunitario, se reproduce como mecanismo de acción social para solventar estos vacíos, espacios desde los cuales se estratifica el poder y se construyen las ciudadanías múltiples en poder de la resistencia.

— Ciudadanía étnica.

La comunidad creó sus estatutos internos para solicitar el reconocimiento jurídico en su carácter político-electoral de nombrar a sus autoridades comunitarias. La recomposición de la identidad étnica se reflejó, como hemos visto en el capítulo II, en reconocer legalmente el sistema normativo indígena en convivencia con el sistema político.

⁴⁵ Me refiero aquí a la creación de los Ramos 28 y 33, que sirven como medio presupuestario para administrar los recursos municipales para la mejora de infraestructura local o programas sociales. Esta capitalización de los recursos económicos en algunos de los sistemas regidos por el sistema indígena, desafortunadamente ha sido ocasión para enfrentamientos en la lucha por el poder municipal.

Desde entonces, los habitantes han comenzado a recrear su propia identidad. Por ejemplo, recuperando piezas arqueológicas para fundar un museo comunitario y poniendo en marcha políticas educativas para enseñar el zapoteco en la escuela. Hay una revaloración y “conciencia” por parte de los habitantes de reconsiderar la comunidad y permanencia en ella. Las mujeres mayores son quienes participan en esta campaña de alfabetización. Durante la administración de la primera presidenta municipal, se impulsaron estas políticas comunitarias dirigidas a estudiantes del pre-escolar y la primaria.

La acción de la autoridad comunitaria se vuelve un desafío. Por la influencia migratoria, se crean otros imaginarios no necesariamente arraigados a la permanencia del territorio, el sistema educativo oficial que continúa reproduciendo representaciones negativas de los pueblos indígenas, los medios masivos de comunicación; así como la aceleración económica influyen en esta reconfiguración de la identidad y la ciudadanía.

— **Ciudadanía trans-comunitaria.**

El fenómeno global de la migración reconfigura las relaciones estructurales entre la comunidad y el Estado. Esta ciudadanía se establece entre el ciudadano que habita en la zona urbana y mantiene una relación de servicio y compromiso con la comunidad. No sólo se limita en el campo nacional, incluye el contexto internacional: como el caso de los migrantes zapotecos.

Las visitas de los migrantes realizadas en las fiestas patronales son aprovechadas para reunirse con las autoridades municipales. Así conocen las necesidades de la comunidad y contribuyen económicamente al mejoramiento de la infraestructura, acción que es reconocida por los habitantes.

Asimismo se les puede observar asistiendo en las Asamblea General Comunitaria para renovar autoridad municipal, o en la Asamblea Comunal, donde se informan sobre los avances legales en torno a los problemas limítrofes del territorio. Es así como se construye la ciudadanía tras-comunitaria: en una relación afectiva-comunal.

En esta relación afectiva comunal intervienen socialmente la familia, el territorio y el servicio comunitario. Durante la administración de Olivia, al menos cinco personas tuvieron que regresar a la comunidad para desempeñar su cargo: ¡son los usos y costumbres!

Cuando migra los habitantes no toman distancia de las necesidades de la comunidad de origen. En el espacio urbano de recepción buscan a sus “paisanos” para organizarse alrededor de la fundación de agrupaciones civiles, donde gestionan proyectos productivos en beneficio de la comunidad.

Por ejemplo, los habitantes de la comunidad radicados en la Ciudad de México, integraron una organización de 50 personas para coordinar actividades culturales y políticas para recaudar fondos económicos, estos se donan para el mejoramiento de la infraestructura comunal. Una manera tras-comunitaria de servir a la comunidad.

El flujo migratorio también pone en cuestión las normas culturales que dinamizan la comunidad ya que al adaptarse en el lugar de residencia, incorporan otras prácticas sociopolíticas. La ciudadanía trans-comunitaria redefine la noción de ciudadanía étnica o la liberal dado que no es reconocida legalmente. Para los inmigrantes que viven en Estados Unidos y tienen la doble nacionalidad explican que el sentido de pertenencia no sólo se basa en normas legales sino en la relación efectiva-comunal que los vincula con la comunidad de origen.

— Ciudadanía por adopción.

La ciudadanía por adopción se basa en relaciones parentales creadas por la migración transformando las fuerzas de producción económica y ampliando el sentido cultural de pertenencia.

Una mujer originaria del Distrito Federal, una mujer de origen guatemalteco, los maestros de la primería, ejemplifican esta nueva dinámica de pertenencia construida bajo otras formas de vinculación afectiva-comunal.

El matrimonio será la institución civil que produce esta práctica ciudadana. La sociabilidad de quien se casa con él o la originaria/o de la comunidad resulta de importancia porque permite a la persona ser reconocida en los eventos organizados en la comunidad: fiestas patronales, fiestas familiares y eventos cívicos.

Las personas ajenas a la comunidad se ven en la obligación de aprender a respetar las normas culturales internas, así como a la organización política. Aprende los ritos y ceremonias en comunidad. Acompañado/a del esposo/a descubre la convivencia de la vida comunitaria. No es una acción fácil que dependa de la disponibilidad del ciudadano por adopción integrarse en la comunidad, requiere de una serie de ritualización política que obliga a la socialización. El matrimonio y la familia son los medios de iniciación de esta ritualización social para construir un reconocimiento comunitario.

— Ciudadanía de la mujer.

Además del sufragio universal del voto conquistado por las mujeres, la ciudadanía se construye en relación a sus estructuras internas. Los antecedentes son la

organización de las mujeres a través de los programas federales que se introdujeron para incentivar su participación en la política de la comunidad.

En 1998, se creó la organización “Fuerza de Mujeres”, agrupación que integró a 25 mujeres. Ellas empezaron a trabajar en la siembra de hortalizas para su comercialización. En el 2000, trabajaron en tres proyectos de producción de pan y caja de ahorro.

Del 2006 al 2008, el grupo de mujeres gestionó cinco invernaderos rústicos para la cosecha de verduras a través de la Fundación Comunitaria Oaxaca con el apoyo asistencial del Estado. Esta forma de integración a la economía global por parte del Estado refuerza la hipótesis respecto a la inexistencia de los derechos económicos en las zonas rurales.

Incluso, estos programas sociales de carácter federal muchas veces operan para enaltecer las redes clientelares y de “compadrazgos” para reproducir las relaciones de poder entre el Estado y los pueblos originarios en Oaxaca. Refuerzan el “virtual mecanismo de control social, causando además significativos gastos económicos teniendo en cuenta la pobreza material en que viven las grandes mayorías” (Macleod, 2011:8).

En resumen, el concepto de ciudadanía múltiple en poder de la resistencia cuestiona y contradice la visión eurocréntrica y nacionalista de la ciudadanía igualitaria, al mismo tiempo, amplía el marco de análisis en torno a la ciudadanía étnica al incorporar las voces de otros sujetos que reivindican sus derechos en el interior de la comunidad, sin que necesariamente obligue a romper con las prácticas normativas de origen.

Estas nuevas formas de construir las identidades en articulación a las ciudadanías múltiples en poder de la resistencia contribuyen y enriquecen el debate sobre el proceso histórico y cultural de la identidad, el sentido social y legal del reconocimiento, el igualitarismo reformista y la democracia liberal. La resistencia entra en conflicto cuando el Estado justifica su intervención mediante el orden jurídico, y no sabe convivir con estas otras prácticas ciudadanas edificadas bajo valores sociales de afectos y cuidados en la familia comunitaria.

3.4 Olivia Basilia Pérez Hernández: “*no vine a la comunidad para sentarme, tengo ganas de trabajar*”

Introducción:

Nombrada en la terna de tres hombres, Olivia Basilia Pérez Hernández en octubre de 2010 fue presidenta municipal, siendo la primera mujer en ocupar dicho cargo. Este nombramiento, significó un referente histórico para la comunidad porque no sólo dio paso a las transformaciones imaginarias de acceso al poder, sino por las aportaciones que realizó a lo largo de su ejercicio municipal.

El testimonio de Olivia, nos enseña el proceso socio-histórico de la integración de los pueblos originarios al modelo de Estado nación, las implicaciones personales de no hablar la lengua zapoteca, la experiencia migratoria y sus transformaciones subjetivas, el regreso a Oaxaca y el viaje en las comunidades como enfermera.

El significado que adquirió volver a la comunidad donde nació, las implicaciones de la re-integración a las dinámicas comunitarias, el trabajo con las

mujeres en la comunidad, el reconocimiento social que la condujo a ser nombrada presidenta municipal, los desafíos que enfrentó durante su mandato, y finalmente la recreación de la identidad étnica en tanto que “conciencia” de las políticas de identidad que el gobierno oaxaqueño adoptó a través del modelo multicultural neoliberal.

La voz narrativa de Olivia, cuestiona el esencialismo jurídico del reconocimiento a la diversidad cultural emanado de las modificaciones electorales en materia de derechos de los pueblos indígenas en Oaxaca, ya que en ella emerge las diferentes ciudadanías múltiples de poder que se desplazan en diferentes espacios de socialización: espacios rurales y espacios urbanos.

En su recorrido, encontramos la voz cuestionadora, críticas, negociadora y en conflicto de Olivia; un lugar de enunciación; del nombrar el sexismo, la discriminación, el clasismo y el racismo de Estado. Debido a la formación técnica-intelectual, le atribuyo el poder de hablar a una lideresa de la comunidad.

3.4.1 Breve etno-biografía. De “servidora doméstica” a enfermera

Olivia nació en la comunidad de origen zapoteca. Hija de padres campesinos zapotecas, aprendió español en la primaria de la comunidad. De igual manera que las entrevistadas anteriormente citadas en este capítulo, pertenece a la generación de mujeres integradas al modelo de modernidad del proyecto político de Estado nacional.

Las políticas *indigenistas* fueron el referente para que Olivia, entre la década de 1934 y 1940, la educación “oficial” “*quitara el zapoteco a golpes*” (Olivia, 2012). Esta incorporación del modelo eurocéntrico, nacionalista y colonial del Estado mexicano contrasta con el sentir, el vivir y el reflexionar en la familia comunitaria, donde se

reproducen prácticas políticas, económicas, culturales y religiosas reconocidas en tanto que valores sociales vinculadas a las estructuras internas de la comunidad.

Para los docentes, emplear el zapoteco como medio de comunicación e instrucción en el aula de clases significaba el “salvajismo” y la “delincuencia”. Discurso representativo en el imaginario social mexicano. El referente de Olivia del zapoteco era su madre y su tía. Recuerda que cuando asistió a la primera, el zapoteca ya no era un medio de comunicación ni de enseñanza. El único espacio social donde aprendió y reproducía el idioma era en la familia:

[...] “mi mamá hablaba con una tía. Ellas sí hablaban zapoteco, entonces escuchaba [porque] tampoco lo hablaban conmigo; mi mamá sí lo hablaba, pero yo no le contestaba en zapoteco. Y con mi papá no hablaba zapoteco, a veces de repente. Con mi tía hablaba más y con mi mamá zapoteco (diciembre, 2011)

Al terminar la primaria, Olivia migra a la Ciudad de México a los 11 años de edad; se inscribe a la secundaria. Estando en la Ciudad de México, dice, “*había momentos en que sentía regresarme*” (Olivia, 2012), pero pensaba en las dificultades económicas que sus padres afrontaban para cubrir los gastos de la escuela, y decidió continuar los estudios.

La vida en la ciudad no es fácil, principalmente para una mujer de origen rural que está obligada a cubrir los gastos de la escuela y el alojamiento. Encontró empleo en el servicio doméstico.

Uno, me pierdo [en la ciudad de México] y el otro el problema, es que decía, pues ni modo el trabajo no conozco. Me dicen, ve a pagarle, ve al banco, ve aquí, ve esto; es que yo no sé; pero voy a sacarlo y voy a hacerlo; y al principio, pues también [...] haces [cosas que ni] en mi casa no lo hacía. Lo primero que hice fue de sirvienta, y vieron la actitud de que a mí me gusta esto; rápido me dijeron [los patrones], pues te quedas [...] pero no sabían que al mismo tiempo quería estudiar” (diciembre 2012)

La experiencia migratoria implica transformaciones personales que permiten ampliar la toma de “conciencia” de las mujeres originarias. Cristina Oehmichem (en Bonfil y Martínez, 2003), describe en un trabajo etnográfico de mujeres mazahuas en el Distrito Federal que durante la experiencia migratoria identifican transformaciones personales en la recreación de la identidad genérica, étnica y de clase social.

En la ciudad, describe la autora, “indígena es el resultado de una lucha simbólica que se define por la relación entre los que son miembros de los grupos étnicos y aquellos que los perciben por fuera [...] los migrantes indígenas se encuentran sujetos a procesos de redefinición de sus identidades étnicas” (Oehmichem en Bonfil y Martínez, 2003). Y en este proceso de recreación de las identidades, las mujeres ponen en marcha estrategias para no exponerse a la discriminación, el clasismo y el racismo social.

Durante este proceso de reafirmación de las identidades en las mujeres y hombres indígenas se manifiesta el sexismo sutil en la distribución sexual del trabajo porque forma parte del proceso “civilizatorio” para integrarlos a la fuerza de trabajo de la economía global.

El trabajo de Patricia Cottle y Beatriz Ruiz, sobre las mujeres indígenas en La Paz, Bolivia confirman lo antes mencionado. Las mujeres que trabajan en el espacio doméstico refuerzan su identidad socio-sexual en el ámbito privado. En el caso de los hombres, continúan las autoras, el proceso “civilizatorio” se expresa en el servicio militar enalteciendo la cultura dominante (Cottle y Ruiz, 1993; en Cabezas, 2004).

Para Olivia, este primer empleo, significó aprender los códigos sociales de la ciudad y reconsiderar la continuidad de los estudios. Un sacerdote que conoció en la Ciudad de México, le animó a seguir estudiando: se inscribió a la escuela de enfermería, quería “*ayudar a las personas*”.

Después de siete años de residir en la Ciudad de México, Olivia y terminar los estudios, regresa a la Ciudad de Oaxaca a trabajar en el Hospital Civil Dr. Aurelio Valdivieso.

3.4.2 De la gestión de la Salud al trabajo en las comunidades indígenas.

El trabajo en el hospital sirvió a Olivia identificar las prácticas discriminatorias y racistas hacia los pacientes provenientes de zonas rurales. Campesinos que “*vienen del pueblo*” (Olivia 2012), y no tienen recursos económicos para acceder a los servicios particulares.

“me vine a Oaxaca porque sabía que [tenía que] irme a un hospital, aunque me decían quédate acá [refiriéndose al Distrito Federal], y en Oaxaca lo que necesito es [...] trabajar, pero en un pueblo, no quiero trabajar en la ciudad”
(diciembre, 2011)

Después de la experiencia en el hospital, solicitó su cambio en el Centro de saludo de San Juan Bautista Cuicatlán (*pueblo de cantores o gente que canta*)⁴⁶ en la región de la Cañada. Una región donde habitan mazatecos, chinantecos, mixtecos y zapotecos. Estos centros rurales, carecen de medicamentos e infraestructura. El índice de mortalidad infantil es de 9.8 por ciento, de los más altos en el país. Las infecciones respiratorias, diarreicas, la desnutrición son las principales causas de mortalidad en la población joven (Lizama, en Barabas y Bartolomé, 1999)

El Instituto Nacional Indigenista (INI) en coordinación con la Secretaría de Salud incorporó la medicina alopática en los Centros de Salud en las zonas rurales. Durante la década de los ochenta fueron los promotores de salud mediadores interculturales para promover esta nueva modalidad comercial de saneamiento.

Esta intervención del Estado por medio de la gestión de los Centros Coordinadores Indigenistas Regionales, dependiente del INI, promovía la “aculturación inducida” (Aguirre, 1992) en los pueblos indígenas. William Holland (1963: 223 en Forbis, 211: 371-403) describe al promotor médico como el mediador intercultural que pone en contacto a los pacientes indígenas y los médicos del INI, “pues es cargo de los primeros interpretar los conceptos de un sistema cultural en los de otro” (Holland; 1963: 223 en Forbis, 211: 371-403). Olivia representaba socialmente a la mediadora intercultural.

⁴⁶ La región cuicateca abarca 650 kilómetros cuadrados y lo forman los municipios de; San Juan Bautista Cuicatlán (donde habitan mixtecos, cuicatecos y mestizos), San Juan Tepeuxila, Santos Reyes Pápalos, Santa María Pápalo, Concepción Pápalo, San Francisco Chamulapa, Santa María Tlaxiactac, San Pedro Teutila (comunidad limítrofe con mazatecos) y San Pedro Teotilaltlán (limítrofe con chinantecos).

En este momento se empezó a crear y desvalorar las prácticas medicinales “tradicionales”, sustituyéndose por la medicina alópata. Mientras que la medicina en las comunidades era descalificada por el discurso de la modernidad de “atrasada” y “brujería”, la medicina alópata fue ganando terreno en los espacios de comercialización.

Parte de la crisis de 1983 en México reforzó capitalizar la medicina alópata y hacer dependientes económicos a los pueblos originarios para beneficio de las grandes multinacionales farmacéuticas.

Durante los ocho años de trabajo de Olivia en el Centro de Salud de Cuicatlán, organizó a las mujeres para ofrecer pláticas sobre higiene, nutrición y campañas contra el consumo del alcohol.

“Con las comunidades me encantaba trabajar [...] ayudarlos poco a poco a ir resolviendo el aspecto de la salud [...] iba a una casa, y notaba que una señora no conocía nada sobre higiene, no conocía nada sobre alimentación, y poco a poco diciéndole, mire esto se hace así; ya cuando veíamos [los cambios] la señora tenía sembrado algo, ya tenía acomodado su casa, ya tenía sus hijitos limpios.

La pobreza, hay partes en las que la vi. Llegaban gentes de otras comunidades, pues no tenían terreno. En las comunidades donde trabajé encontré mucho alcoholismo” (Diciembre 2011)

Después del trabajo en Cuicatlán, solicitó su cambio en Guelatao de Juárez, situada en la Sierra Norte. A una hora y media de su comunidad de origen. Cuando se instaló, “*trabajé con los maestros y las autoridades municipales*”. Ahí atrajo la

atención de “*sus paisanos*”, como ella nombra a los habitantes de su comunidad de origen.

En conversación con los “paisanos” supo de la discriminación de los médicos hacia los pacientes de la comunidad: “*Hubo incluso –dice Olivia- un presidente que me decía, ¡vente! Échanos la mano porque esto [de la] salud va mal*” (Olivia, 2011). Debido a la discriminación que los “paisanos” sufrían, Olivia decidió regresar a la comunidad de origen producto de los conflictos limítrofes y el saqueo de los recursos naturales por los talamontes.

Olivia regresa a finales de los años ochenta a la comunidad, tras 23 años de ausentarse. Vuelve con el objetivo de mejorar las condiciones sociales de “*nuestro pueblo*”, reconociendo los desafíos que encontraría el re-integrarse a la vida comunitaria.

3.3.3 Diagnosticar la comunidad

Las condiciones materiales en el Centro de Salud no eran favorables. Olivia, planteó un diagnóstico de salubridad con el objetivo de conocer las deficiencias en salubridad. Para ello, organiza a las mujeres: “*porque de un día a otro no se hacen las cosas, porque en lo que va uno concientizando a la gente, se lleva tiempo pues, y aceptar también lo que uno está haciendo mal, pues aceptarlo también* (Olivia, diciembre 2012). El status de enfermera fue muy importante para ganar el reconocimiento social en la comunidad.

El resultado no se dejó esperar pues las carencias materiales y las desigualdades estructurales económicas reflejaban la ausencia del Estado en términos del derecho a la

salubridad. Esta situación, será los mecanismos de acción social que exponga a las mujeres en reforzar el servicio comunitario.

Las alianzas entre mujeres empiezan a tejerse para responder a la desnutrición, el alcoholismo y la desigualdad estructural económica:

En todas las comunidades se hacía el “Estudio de la Comunidad”, ahora denominado “Diagnóstico de la Comunidad”. En ese estudio [...] decían: hay desnutrición, hay alcoholismo, hay pobreza, hay no sé qué; pero nada movían por ver en la situación en la que estaban [las zonas rurales]. Respecto al rubro de salud, nada.

Igual por eso les decía [...] para qué si no hay ningún avance [en salud].

[El diagnóstico arrojó que había problemas de] hay alcoholismo, pero [no] está haciendo [al respecto]; hay desnutrición, qué estamos haciendo, y bueno eso de la pobreza no lo podemos quitar, pero sí podemos implementar alguna medida de trabajo; también en proyectos, en algo que se realice en pequeño porque no tenemos recursos, pero tratar pues de inculcar a la gente[la cultura de prevención], porque a veces dice uno: están comiendo mal, pero no le estamos diciendo cómo deberían comer. Debemos comer carne, leche, huevo, eso es comer bien (Olivia, diciembre 2011)

El proyecto consistió en mapear las condiciones de salubridad en la comunidad registrando el número de infantes con problemas de desnutrición, mujeres embarazadas, el grado del consumo de alcohol y la disponibilidad de los habitantes para organizarse y participar en el mejoramiento de las condiciones sociales en la comunidad. Este proceso

no resultó fácil pues Olivia y las mujeres se enfrentaron a la falta de presupuesto: “*no había gente, no había disponibilidad*” recuerda Olivia.

La autoridad municipal resultaron “apáticos” a las iniciativas de Olivia:

“[...] Les decía [a las autoridades municipales] es que ya van a concluir su periodo las del comité de salud, necesitamos que se nombren a otras. –Nos respondían las nuevas autoridades- para qué no tiene caso; como las otras no hicieron nada. Y sí –después de unos meses- se nombró al comité y empezamos a trabajar con el comité [...]”

La presidencia municipal y los cargos civiles estaban en manos de los hombres, lo que dificultaba la participación en el mejoramiento de la infraestructura y salubridad comunitaria. Inicialmente, explica Olivia (2012), las integrantes de los comités de salud se encontraban desorganizadas y el valor social del desempeño que realizaba no era reconocido.

El servicio desempeñado por las mujeres se reduce a cargos asignados de acuerdo a la identidad genérica, pero a iniciativa de Olivia, esto fue transformándose:

“Era lo que ellas querían hacer, más no tenían un rol de trabajo. Vamos tenemos vacunación, ustedes van a ver a las personas que vengan a vacunarse [les decía a las mujeres]. Ah, y el aseo en todas las casas, cada mes. Todas, nos dividíamos [...] un barrio, yo otro barrio, y ya anunciábamos un día antes: ¡Se va a pasar a ver el aseo general de las viviendas!; solicitábamos el apoyo de la autoridad, a veces iban a veces no iban, y luego llegaron un grupo de maestros de la misión cultural, que eran 20 maestros creo, eran un grupo de maestros y nos íbamos” (diciembre 2011)

La Secretaría de Educación puso en marcha el programa de misiones culturales dirigido a las comunidades rurales. El discurso de reforzar la modernización en las comunidades se expresó en proyectos agrícola y nuevas industrias locales y la mejora en sanidad. Estos programas fueron adaptados a la organización de la comunidad para impulsar la participación política de las mujeres. Empezaron con la campaña de reciclaje: *“incluso hicimos nuestro centro de acopio”* (diciembre 2011).

Entre los actores sociales que participaron en esta re-organización de la comunidad intervinieron los maestros en coordinación con las mujeres. Olivia sirvió para que las mujeres fueran tratadas *“lo mejor que se pueda porque son un apoyo grande para nosotros, para nuestras actividades, porque sin ellas no podemos estar acá y estar afuera”* (diciembre 2011).

Para las mujeres estos cambios no resultaron fáciles. Olivia, las alentó: *“nosotros lo que queremos es mejorar el servicio, entonces todo eso nos va ayudar muchísimo, ¡háganlo! Unas que sí, unas que no. Comités que sí, comités que no”*

(diciembre 2011). Así, Olivia se ganó la confianza de las mujeres y del resto de la comunidad.

Ella empezó a gestionar proyectos productivos para beneficio de las mujeres; talleres de costura, de repostería y siembra de hortalizas serían los medios de producción para mover la economía local. Cuando no había respuesta favorable por parte de las autoridades, buscó el apoyo de los “paisanos”. De esta manera empezó la campaña contra el alcoholismo.

3.3.4 Mujeres en lucha contra de los efectos del alcohol

Los resultados del diagnóstico comunitario realizado por el personal médico y enfermería del Centro de Salud, arrojaron los siguientes resultados: el 80 por ciento de la mortalidad en personas mayores de 30 años se relacionaba directa o indirectamente con el consumo dependiente del alcohol. En este contexto, se solicitó el apoyo de los migrantes para fundar en 1997 el primer espacio condicionado para Alcohólicos Anónimos. Dicha acción no fue bien recibida por los hombres.

Entre las acciones sociales que se realizaron para controlar el consumo y dependencia del alcohol fueron la vigilancia de la entrada principal de la comunidad y una campaña en las tiendas para reducir la comercialización del líquido. Las mujeres construyeron tableros empleándolo como medio de comunicación para difundir una campaña contra el consumo del alcohol. Esta campaña también informaba sobre los cuidados de la alimentación y la separación de la basura.

El “chisme” resulta ser un medio mal intencionado que circula en las comunidades para desvalorizar, descalificar y deslegitimar el discurso de “otro”.

Al principio dicen que decían: ¡esa vieja qué se anda metiendo, qué no tiene trabajo, ni esposo por eso se está metiendo en lo que no debe!

Y unas del comité me decían,

- Sabe usted qué, dice mi esposo que está mal eso que usted está haciendo; que está mal [lo que] estamos haciendo, porque vienen los visitantes y van a decir que puros borrachos hay.

-[Y les decía a las señoras]

-¿Y es que no hay muchos borrachos?

-[las señoras respondían]

- Dicen –los maridos- que está mal [lo que están haciendo]. Ya había indirectas, y también a veces pasábamos a un lado de donde estaban los señores, [y les gritaban a las señoras] ya no estamos tomando, ¡mira nuestra botella!

Empezamos a convocar la organización del grupo de alcohólicos anónimos, quienes nos dijeron al grupo de mujeres que lo que estábamos haciendo estaba mal, porque donde quiera consiguen [el alcohol] y las venden a escondidas. Lo que está haciendo usted, es ganándose enemistad con esa gente y no van a lograr (enero 2012)

La campaña del proyecto de saneamiento comunitaria que realizaron las mujeres tuvo reconocimiento ‘oficial’. Después de 23 años de residir fuera de la comunidad, Olivia regresó y trabajó con las mujeres. Las transformaciones sociales en organizar a las mujeres en la comunidad, generaron conflictos internos, viéndose obligada a salir de la comunidad temporalmente.

“En el 2001 me fui a [la ciudad de] Oaxaca porque, entró un comité y queríamos trabajar como todos los comités [sin embargo] ellas querían trabajar como ellas quieren. [Entonces] yo no puedo desperdiciar mi tiempo, yo aprecio mucho mi tiempo, yo no voy a estar aquí, y menos aún voy a estar peleando.

El problema de ese comité fue el por qué aquí se está superando, por qué por ella ha mejorado, por qué por ella como lo hizo el otro regidor, yo le voy a echar a bajo su trabajo” (enero 2012)

De esta manera se generan los conflictos en el interior de las comunidades. Ausente año y medio fuera de la comunidad, regresa para ocupar el cargo de “vocal en el Comité de Salud. Después de desempeñar el cargo es nombrada Presidenta Municipal.

3.3.5 El nombramiento.

En el 2003 Olivia regresa a la comunidad. Realiza el cargo de vocal en el comité de salud. Se jubila. Asume el cargo de Presidenta DIF. Posteriormente en la Asamblea General Comunitaria es nombrada autoridad municipal. A unos meses de asumir el cargo aparece el conflicto limítrofe en la comunidad. Tema de interés común de *los hijos del pueblo*.

Durante su participación en la Asamblea General Comunitaria, Olivia insiste en retomar el “problema” limítrofe del territorio. A decir de ella, los hombres no le dan la

palabra. Busca el apoyo de las mujeres. La estrategia fue ir de *“poco a poco fui tratando de platicar con ellos”* para generar confianza.

En Octubre de 2010, se dieron cita las/os ciudadanos/as en la Asamblea. Se notó la participación mayoritaria de los hombres. Los residentes que habitan en la ciudad asistieron al nombramiento. El resultado de la asamblea fue el nombramiento de habitantes residentes en el Distrito Federal y otro en la Ciudad de Oaxaca quienes se vieron obligados a regresar a realizar su cargo.

Las renovación de autoridades tiene como característica de nacer en la comunidad pero pertenecen a la generación de migrantes de la década de los setenta que migraron en busca de trabajo a la ciudad. Después de 30 años regresaron a la comunidad a desempeñar el cargo que la asamblea les asignó. Asimismo por primera vez una mujer ocupa el cargo de regidora de Educación sin que fuera nacida en la comunidad.

La composición de estas nuevas autoridades es particular porque refleja la tipología de ciudadanía anteriormente descrita y analizada: ciudadanía liberal, ciudadanía étnica, ciudadanía trans-comunitaria, ciudadanía por adopción y ciudadanía de la mujer. Reunidos todos en el desempeño de cargo reafirmar la definición de ciudadanía múltiple.

Este nombramiento toma de sorpresa a Olivia:

(...) “es una oportunidad que no me lo esperaba, a pesar de los problemas que hemos tenido y [...] no me quiero ir con esos problemas; que [ser presidenta municipal es [una] oportunidad que se nos presentan, uno para

apoyar a la gente y otro para saber sacarlos. El trabajo de organización con las mujeres, la disciplina, el respeto, la humildad y la convivencia con todos [a pesar de que son] puros hombres yo los saludo, los abrazo con mucho respeto” (febrero, 2012)

3.3.6 El territorio en disputa.

El territorio para la comunidad tiene un valor político, social, cultural, económico y religioso de pertenencia relacionado a la formación de las ciudadanías. La máxima expresión del territorio es el sentido político-electoral de lo comunal, es decir una forma de organización y administración propia de los recursos naturales.

La comunidad, es persistente en exigir la autonomía territorial; principal espacio legal y social de conflicto entre comunidades. En el 2006, la plaga denominada *gorgojo descortezador* contaminó aproximadamente 200 hectáreas del territorio, viéndose obligados los habitantes en talar parte del bosque. En mayo del 2011 sin previa autorización, los taladores de árboles amenazaron con talar las zonas montañosas que corresponden a la comunidad, lo que motivó la movilización de los comuneros y comuneras.

Cuando hubo el problema forestal [...] estaban todos los del pueblo [vecino] y los de acá [se refiere a su comunidad], eran como cerca de 200 hombres y yo estaba sola en el bosque. Estaba ahí tirándoles tasajos para que se asaran [...] no me sentía pensando en lo sola que estaba, ¡de ninguna manera!, ¡todos iguales!; y en ese problema fui sola porque aquí todos los demás puros hombres ninguna mujer, ya cuando tuvimos una entrevista de prensa

en Oaxaca entonces me dicen: ella es la presidenta, ella es la que ha estado ahí en el monte (enero 2011)

Después de la primera noche que Olivia pasó en el bosque para proteger las reservas naturales en compañía de los hombres, colocaron cadenas para obstruir el paso de los vehículos. Cinco mujeres se sumaron *“diciendo si también va la presidenta también nosotras. No es el problema de la comunidad, sino estábamos en apoyo a ellos. Pero yo sí me siento con el compromiso porque estoy exponiendo a los ciudadanos. Ese es un ciudadano de mi comunidad [...] entonces tengo que estar ahí para vigilar para saber qué es lo que están haciendo”* (Enero 211).

El conflicto en la gestión de los recursos naturales afectó la vida interna de la comunidad. Se convocó a la renovación de autoridades municipales, lo que provocó acentuar el conflicto interno en la comunidad. Olivia negoció con el entonces representante comunal para dimitir. No fue fácil, me dice en una de nuestras conversaciones: *“¿Cómo una mujer va a sacar a un hombre de su puesto?”*. Finalmente lograron cambiar a la autoridad municipal, decisión que le originó “enemigos” en la comunidad. Este hecho marcaría el servicio de Olivia a lo largo de su administración frente a la presidencia municipal.

3.3.7 El perfil del tropiezo social y legal. Ciudadanías múltiples en conflicto

A unos meses de asumir el cargo Olivia se registraron los primeros conflictos con las autoridades nombradas para desempeñar el cargo. El regidor de salud el 16 de

septiembre, bajo los efectos del alcohol, insultó a las autoridades de la Presidencia Municipal empleando el aparato de sonido⁴⁷. Los topiles lo encarcelaron.

Las autoridades convocaron a reunir a las/os ciudadanas/as en Asamblea extraordinaria para abordar el caso del regidor de salud. El problema no terminó en la Asamblea, sino en disputa legal. El regidor de salud demandó a la Presidenta Municipal y a dos de sus regidores por la violación a sus derechos individuales en la Comisión Estatal de Derechos Humanos.

¿Cómo resolver un problema recurrente en la jurisprudencia de reconocimiento a la organización comunitaria y la convivencia con los derechos individuales? ¿Cómo solucionar esta inconformidad en términos legales y sociales? ¿Se le da prioridad a la justicia comunitaria o al republicanismo liberal?

Esta versión se realizó gracias a la recopilación de entrevistas a diversos comuneros y comuneras de la comunidad. El conflicto derivado de la disputa legal de la justicia comunitaria y la justicia del republicanismo liberal me serviría para analizar la convivencia de estas dos normas legales en permanente conflicto. Tomando en cuenta que en la presente investigación es la mujer quien demanda la dominación jurídica concentrada en el poder del varón, en este ejemplo, el varón demanda a la mujer.

De acuerdo a los testimonios, cuando un ciudadano accede a un cargo debe tomar distancia de su status socio-profesional. Si bien dicho status significa reconocimiento social, coinciden en decir que existen valores como el respeto para ejercer un cargo: *“Aquí una de las cosas importantes que hay en la comunidad, es que*

⁴⁷ La versión descriptiva del presente relato se elaboró de las diferentes versiones orales que los habitantes de la comunidad me compartieron. Retomo el presente ejemplo para identificar los límites del derecho individual y el derecho colectivo en la formación de ciudadanías múltiples.

se olvida toda persona que está sirviendo de la profesión que tenga, porque aquí es un ciudadano común y corriente, y que tiene obligaciones” (testimonio 1).

El servicio del regidor consiste en coordinarse con las integrantes del comité de salud para promover el reciclaje, la supervisión del alumbrado público y conocer las necesidades de los médicos del centro de salud. Estas normas no están escritas, sino son acuerdos orales prescritos socialmente entre las/os comuneros/as. El mencionado regidor; *“no quería cumplir con sus obligaciones e inclusive, quemó un reglamento interno de las obligaciones del horario de trabajo. Entonces, lo firmó y no los quería cumplir”* expresan los testimonios.

En las comunidades regidas por el sistema normativo indígena, *“no se cuenta la profesión que tengas sino el cargo que estás desempeñando, y tal cual lo tiene que desempeñar”* apuntan. Esta forma de entender la justicia comunitaria, se diferencia de la ciudadanía civil y la ciudadanía étnica. De acuerdo a Olivia se presentaron intersecciones en las relaciones de poder entre ella y el regidor que se explican por la estructura desigual del género y el status socio-profesional. Ella mujer enfermera frente al hombre médico.

La lectura de Olivia de la actitud del regidor fue que para él; *“las mujeres, contra su orgullo, o sea, cómo es posible que una mujer le haya ganado [la presidencia municipal]. Ahora dirá [el ex-regidor] el poco tiempo que le queda tengo que buscar la forma de distraerlos”* (febrero 2012).

La denuncia legal contra Olivia ocupó mucho tiempo durante su administración en la presidencia municipal. Dice ella: *“tiempo y dinero es lo que nos quita los problemas que nos produjo el ex-regidor. En el aspecto emocional, que me hablen mis paisanos. La preocupación de mis paisanos, yo aquí lo tomo a la ligera, pero yo siento*

que ellos están preocupados; me llaman de Chicago, hablaron de Los Ángeles [...] de Oaxaca, México”.

“No vine a la comunidad para sentarme, tengo ganas de trabajar”

(A modo de epílogo)

La fiesta de la Asunción fue el contexto en que conocí a Olivia. Detrás del escritorio que ocupó a lo largo de año y medio, me habló de la zona arqueológica que se encuentra a dos horas y media de la comunidad: sus ancestros. Me acompañó a una sala de exposiciones improvisada que hombres y mujeres de la comunidad organizaron en las instalaciones de la Biblioteca Municipal; en él se representa, a base de fotografías, el proceso histórico de la construcción de la comunidad y los comuneros.

La vida de Olivia se resumiría de la siguiente manera: reintegración a la vida política de la comunidad. La experiencia migratoria en la Ciudad de México, el viaje de retorno a Oaxaca, trabajar en la región de la Cañada, tomar la iniciativa de organizar a las mujeres de su comunidad, gestionar proyectos productivos, ser reconocida socialmente por el servicio que desempeñó, el nombramiento de presidenta municipal. Además del conflicto territorial y el tropiezo legal.

Una trayectoria de vida cuyo referente atraviesa la experiencia de vida socio-profesional; *“si en las otras comunidades que no son las mías lo hice, por qué acá no lo voy a hacer; porque sí tengo ganas de trabajar”*. Del ejercicio de su administración recupera la experiencia compartida entre personas, *“nobles, honrados, tenemos dignidad, y por dignidad no expondría a mi gente”* (febrero 2012).

En este proceso socio-histórico de la comunidad, Olivia descubre la revaloración de la cultura zapoteca. Pone en marcha programas comunitarios para recuperar el idioma zapoteco y recreación de la identidad a través de la vinculación de la comunidad con la zona arqueológica.

De acuerdo al Plan municipal, se comenzó a construir el Museo Comunitario. Aprovechando de la explotación de los recursos naturales se propuso trabajar con los pueblos mancomunados para crear proyectos ecoturísticos. Para Olivia, esta propuesta surge en el interés de *“recuperar lo de la lengua materna, recuperar el respeto, toda la convivencia que había en nuestra comunidad antes”* (febrero 2012) y compartirlo con los viajeros.

Desde que el Estado oaxaqueño adoptó el discurso de la multiculturalidad, los programas de asistencia social priorizan a las comunidades que se reconocen “indígenas” poniendo en marcha políticas afirmativas y/o de identidad. Esta política de Estado lo que muestran es el nuevo rostro del neo-indigenismo multicultural porque prioriza identidades “esencialistas” a través del reforzamiento de las políticas económicas.

Durante su gestión en la presidencia municipal, Olivia descubrió el discurso de políticas de la identidad que el Estado prioriza para distribuir los recursos económicos hacia las zonas consideradas “indígenas”.

[...] También [el gobierno] necesita presentar a sus comunidades indígenas, le van a dar más recursos. Entonces esa es la bandera que hay. Hay que presentar nuestros grupos indígenas. Por eso dicen, ‘vengan y vístanse como

esto y el otro' cuando hay eventos oficiales, siendo que la realidad es otra
[...] (Febrero 2012)

Asistimos a una recreación de la identidad étnica donde el Estado a través de estas políticas de afirmación “folcloriza” a las comunidades de origen. Entonces se registran una triple resignificación de la identidad sin perder de vista el proceso en el cual se va tomando “conciencia” en torno a los derechos. La mujer de origen indígena emerge para hablar de cómo están organizándose y cuáles son los mecanismos estratégicos de participación que reapropian para exigir derechos ciudadanos multidimensionales.

La voz de Olivia ejemplifica la integración de los pueblos originarios al discurso oficial del Estado nacional, el descubrimiento de prácticas sexistas, discriminatorias, clasistas y racistas en su trayecto de viaje y regreso a la comunidad. Se acentúa el cuestionamiento de las normas culturales cuando accede a los espacios de participación política comunitaria e impulsa la organización de las mujeres.

La política de afectos entre la familia y la comunidad, las alianzas de solidaridad política que teje con los migrantes para mejorar las condiciones materiales de la comunidad, están basadas en la construcción de necesidades comunes, tales como la gestión del agua, los recursos naturales, las fiestas ceremoniales, etc.

Olivia representa un ejemplo de formación de intelectual comunitaria que conoce las opresiones ejercidas por el Estado y la dominación expresada en la comunidad. Ella cuenta con una ventaja discursiva de manejar el discurso técnico y el construido en comunidad, “comprenden tanto la hegemonía eurocéntrica como la resistencia a ella” (Lugones, 2005:72).

Reflexiones continuas:

En el presente capítulo describí, analicé y reflexioné, recuperando los diversos relatos de mujeres de una comunidad originaria, los efectos de la modernización del sistema político mexicano. Las palabras de las mujeres, en un principio, describen la violencia estructural a la que están sujetas en nombre de la producción nacional de la ideología del mestizaje. Ellas representan, una parte del proceso socio-histórico mediante el cual se practica el sexismo, el clasismo, la discriminación y el racismo de Estado para favorecer la separación social y legal de las identidades étnicas, genéricas y de clase social.

Las entrevistas reunidas, rompen con el imaginario de victimización de las mujeres originarias para visibilizar función social de intervenir políticamente en la reconfiguración de las relaciones de poder. Hablan desde el *ser* mujeres, negociando las identidades de origen en permanente transformación, sustituyen en la organización política los vacíos económicos que el Estado no cumple. Resulta difícil el reconocimiento social y la legitimación del servicio que desempeñan.

La modernización de la comunidad se ilustra a través del Centro de Salud y los programas asistencialistas del Estado. De esta manera se crean espacios de participación para las mujeres, los cuales ellas resignifican para formarse políticamente. La Asamblea de Mujeres tiene el reconocimiento social y no el reconocimiento legal.

Esta renovación de las comunidades originarias, a decir del antropólogo Benjamín Maldonado, funciona socialmente como “recurso de resistencia estratégica” más que un “forma de sobrevivencia” (Maldonado, 2000: 8) porque el objetivo de esta comunidad es la continuación reproductiva del sistema normativo indígena y la lucha por la autonomía territorial.

Producto de la integración de la economía global, las mujeres reconstruyen el discurso de participación política a través de mecanismos estratégicos de acción social aportando elementos comunes relacionados afectivamente con el territorio, la familia y el servicio comunitario. La importancia de la política de la solidaridad permite construir alianzas para que ellas puedan desempeñar el cargo y se les haga “menos pesado” servir a la comunidad.

Finalmente, el caso de Olivia Hernández, nos muestra las diversas ciudadanías que se forman en torno a la comunidad y su relación con el Estado y la economía global. La pertenencia étnica, la experiencia migratoria, las transformaciones sociales de género, la emergencia en la visibilidad de las mujeres en los espacios de poder, son significantes de la reconfiguración permanente de las comunidades originarias oaxaqueñas. En ese contexto histórico y cultural, emerge la formación de ciudadanías múltiples en poder de resistencia.

El tropiezo legal de la administración de Olivia, ejemplifica las impurezas jurídicas del análisis de la ciudadanía étnica, porque visibiliza cómo se entretejen las relaciones de poder judicial. Cuando una mujer accede a la presidencia municipal, las relaciones de poder en la jerarquización de las estructuras comunitarias se vuelven espacios en disputa por el poder en cuyas intervenciones el Estado resulta juez en la resolución de los conflictos.

Entonces considero oportuno diferenciar la exposición de las mujeres frente a la procuración de justicia: la comunitaria y el Estado. La primera, es la intervención de la comunidad a través de la Asamblea General Comunitaria; la segunda, mediante los aparatos jurídicos. En estos marcos legales, aparece la ciudadanía liberal y la ciudadanía étnica como campos de acción política en conflicto.

Me aproximé en ampliar estas nociones conceptuales para conocer cómo operaron las políticas *indigenistas*, las aportaciones de los movimientos indígenas para dotarle de significación contrahegemónico a la lucha por la autonomía reivindicando la ciudadanía de la diferencia étnica y cómo emergen ciudadanías múltiples en poder de resistencia a través del reconocimiento social y no tanto el carácter legal. Como señala Guillermo de la Peña (1995), el *indigenismo* operó en la reforma agraria, las campañas de alfabetización y la escolaridad, las campañas de salud y la intervención del Estado en la organización política.

El tropiezo legal derivado del conflicto interno en la comunidad nos muestra las relaciones de poder que aún se mantiene en la jurisprudencia oaxaqueña. El caso de Olivia ejemplifica los conceptos esencialistas de las identidades de género, de etnicidad y de clase social, así como las acciones legales que limitan la fijación de la justicia comunitaria.

En las tres últimas décadas surge la mujer originaria como protagonista intermediaria cultural y políticamente, el liderazgo de Olivia es una muestra representativa de esta formación de “intelectual comunitaria”. Ella está a la par de los primeros docentes que llegaron a la comunidad entre la década de los treinta y los sesenta. No obstante, resulta relevante cómo a una mujer el proceso de reconocimiento social tiene un costo mayor en relación a la legitimidad del poder que ejerce el hombre.

Es interesante subrayar la transformación “individual” hacia la persona de proveniente de la comunidad. Esto se originó en la medida que fue involucrándose en las necesidades de la vida comunal, sus preocupaciones y conflictos de intereses diversos. Ella, como muchas otras mujeres, han contribuido en la visibilidad de la participación política de las mujeres siendo referente de caminos abiertos “para una

afiliación informada sobre la base de deseos e identificaciones sociales compartidos, afiliaciones que han de ser construidas” (Lugones, 2005:72) en comunidad

Capítulo IV

Género y sistema de cargos: mujeres madres, militantes y la formación intelectual comunitaria.

Introducción:

Los aportes del pensamiento de mujeres de color surgidas en el contexto de los movimientos sociales de carácter cultural en la década de los sesenta en Estados Unidos, ha servido de referencia para recuperar la reflexión sobre las relaciones sociales de poder donde se producen las diferencias en las identidades genéricas, étnicas, económicas y de sexualidad.

Como he venido describiendo y analizado en capítulos anteriores, a través de diversas entrevistas a mujeres de origen indígena en Oaxaca, expongo el proceso de separación que las identidades genéricas, étnicas y clase social se tejen con el reconocimiento legal del derecho de los pueblos indígenas.

El ejercicio de comparar la producción de la diferencia de las mujeres de color en la década de los sesenta en Estados Unidos, relacionados a las voces de las mujeres originarias que emergen en el movimiento de los pueblos indígenas en Oaxaca a inicios de los noventa revelan la práctica del poder, situándolas en desventaja socioeconómica en el contexto del lenguaje legal del multiculturalismo neoliberal.

De ahí que los pueblos indígenas a través de la re-creación de la cultura originaria reformulen la relación de las prácticas políticas de las comunidades y el sistema de partidos políticos del Estado. Con ello se re-elaboran instrumentos de socialización que resisten al lenguaje jurídico de la homogenización mestiza inscrita en la invención del Estado-nacional mexicano post-revolucionario de inicios del siglo XX.

En esta línea de ideas, la organización y la participación de las mujeres en el movimiento de los pueblos originarios en Oaxaca, además de visibilizar la limitación del ejercicio ciudadano liberal producto de las normas jurídicas, propone romper con el discurso legal del multiculturalismo neoliberal oaxaqueño mediante la imbricación de las identidades ciudadanas de poder en la resistencia.

Para clarificar lo antes mencionado, recupero las voces de mujeres ayuujk de Santa María Tlahuitoltepec ubicada en la Sierra Norte de Oaxaca, quienes reconstruyen el proceso inicial de la participación política en la comunidad, subvierten las relaciones sociales de género, reelaboran las prácticas étnicas y visibilizan los desafíos que enfrentan para mejorar las condiciones económicas en la comunidad.

Estos medios estratégicos de participación, proponen reformular la ciudadanía diferenciada creada por el lenguaje legal del multiculturalismo neoliberal oaxaqueño en el momento histórico que emerge la subjetividad política de las mujeres originarias. De manera que la ciudadanía múltiple surge en tanto que poder de la resistencia ante el

separatismo social, el sexismo, el clasismo, la discriminación y el racismo que reproduce el lenguaje legal.

Inicio con la descripción y análisis de la distribución social del género, ocupándome del papel de las mujeres madres en la transmisión de las prácticas políticas, sociales, culturales, económicas y ceremoniales de la comunidad. En este primer momento, me acerco a visibilizar el poder que ejercen las mujeres madres en la reproducción de la cultura ayuujk.

En segundo lugar, me detengo en analizar los efectos de la migración en la transformación de las subjetividades de las mujeres entrevistadas y cómo la formación educativa facilita la identificación de las prácticas discriminatorias y racistas, la subversión del modelo tradicional de familia patriarcal y el estatus social y civil del matrimonio, así como la re-elaboración de la cultura ayuujk. Lo anterior, me permite plantear la emergencia de una generación de intelectuales comunitarias que accedió a diferentes esferas sociales de poder, donde otorgan significado a las prácticas políticas de la comunidad.

Además, esta recuperación y reproducción de las prácticas políticas, sociales, económicas, culturales y ceremoniales-religiosas, reflexionada por Michel Foucault (1976), forma parte del ejercicio de resistencia ya que estos “saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretende filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre del conocimiento verdadero y de los derechos de una ciencia que está detentada por unos pocos” (Foucault, 1976 :107), adquiere el valor filosófico en la comunidad ayuujk.

Este proceso me lleva a un tercer punto: la identificación de las ciudadanías múltiples en poder de la resistencia puesto que la subversión de las mujeres a los

modelos tradicionales de matrimonio y de familiar nuclear, consolida y me hace repensar, el lenguaje legal de la ciudadanía diferenciada del multiculturalismo oaxaqueño. Esta articulación en la que influye la migración, la educación y las transformaciones en el sistema parental de los habitantes de Santa María Tlahuitoltepec.

El nombramiento de Sofía Robles Hernández a la presidencia municipal, muestra el proceso socio histórico de las mujeres en el acceso al sistema de cargos, la formación intelectual, el diálogo que se establece entre las prácticas comunitarias y el pensamiento feminista urbano. En este sentido, su testimonio habla de las primeras mujeres de origen que elaboran el discurso de los derechos de las mujeres indígenas en el contexto del mercado global.

Las voces que hablan en este texto fueron recuperadas de entrevistas realizadas en la cabecera municipal de la comunidad, y no considerando a las mujeres de las agencias municipales. La muestra corresponde a ocho mujeres

Los perfiles de las mujeres con quienes conversé, son madres solteras, una casada y una viuda. Salvo una de las entrevistadas, el resto se ocupa en la docencia. Una de ellas es monolingüe, mientras que la mayoría practican el español y el ayuujk en los medios de socialización cotidiana.

Entrar en la vida social de la comunidad, me cuestionó mi propia construcción histórico-política de la identidad cultural mestizada por el lenguaje oficial del México pos-revolucionario, con lo cual se me atribuyó el nombre de agatz (no ayuujk).

Las voces aquí reunidas, manifiestan las identidades múltiples en las cuales se ejercen las diversas ciudadanías en tanto que prácticas de resistencia frente a la expansión de un ideario ideológico de colonialismo político, social, cultural, religioso interno que se fortalece con el modelo económico mexicano. Al mismo tiempo, estas

ciudadanías múltiples en palabra de las mujeres, exponen lo limitante y lo excluyente del lenguaje diferencial de la ciudadanía multicultural oaxaqueña.

4. Las transformaciones sociales en las relaciones de género

Durante el proceso de histórico-político de acceso al sistema de cargos en la comunidad ayuujk, el presente apartado aborda las diversas maneras que fueron modificándose las relaciones de género de las mujeres. Me interesa describir y analizar el devenir de las mujeres madres en tanto que sujetos de poder cuando ejercen de agentes de transmisión de las prácticas políticas, económicas, sociales, y ceremoniales-religiosas para la reproducción del sistema normativo interno en la comunidad. Tales prácticas funcionan de mecanismos socioculturales de resistencia frente al lenguaje legal del sistema de partidos políticos que dotó de reconocimiento jurídico a las comunidades a través del discurso del multiculturalismo neoliberal. Además de la parte sociocultural, en términos de la reproducción política, son las madres quienes transmiten los saberes filosóficos de los ayuujk de Santa María Tlahuitoltepec.

4.1 .1 Mujeres madres.

“En una boda tradicional, dentro del consejo que se le da a la mujer, se le dice que debe ser responsable, debe preocuparse en hacer la comida, en atender al marido y sacar adelante a los hijos y a los problemas, de la misma manera se le dice al hombre. Que debe tener responsabilidades con su pareja y no tirarse al vicio, pero pareciera que esos discursos se van olvidando al paso del tiempo. Cuando he tenido la oportunidad de platicar con algunas ancianas

ellas manifiestas: “como mujeres nuestra obligación es estar en casa, esperar al marido, cumplir con el quehacer y si el hombre va a otro lado a hacer y deshacer, no nos debe importar y ni nos debe afectar mientras tengamos nuestro hogar porque al considerarse la casa como un espacio sagrado la tenemos que respetar y nosotras no la debemos abandonar porque es lo más importante que tenemos (Sylvia Pérez, Oaxaca 2012).

El anterior testimonio fue compartido por la Defensora de Derechos Humanos Sylvia Pérez durante el Segundo Encuentro de Mujeres Indígenas y afro-mexicano, celebrado los días 21 y 22 de noviembre en el 2013 en la Ciudad de Oaxaca. Esto permite contextualizar, el papel diferenciador que se le adjudica a las esposas en el escenario de lo doméstico durante el rito de las bodas.

Ese devenir mujer en el contexto de las representaciones políticas, sociales y culturales depende de las prácticas afectivas y sexuales que determina el espacio geográfico donde las personas se desenvuelven. La identidad genérica, diferenciada por la singularidad de los cuerpos, se construye por dispositivos de poder que recuperando el discurso legal o médico legitima las diversas opresiones.

El nombrar niña o niño a un cuerpo sexualmente socializado, apela a la diferenciación genérica dotada de identidades que se adscriben a la normalización legal de la diferencia, por tanto, esto significa legitimar el binarismo hombre y mujer. La infancia, en este sentido, resulta una etapa cronológica de las personas donde las asignaciones sociales adquieren la materialidad femenina y/o masculina. Dividir el trabajo, en función de estos roles genéricos, conllevan a excluir el reconocimiento social y legal de otras prácticas sexuales. Lo importante, en la comunidad que me ocupa

analizar, es el significado que adquiere en términos de las relaciones sociales, la división del poder entre hombres y mujeres.

En la ceremonia religiosa del bautizo, por ejemplo, esta diferenciación de la identidad genérica se manifiesta a través de regalos que le son atribuidos como parte del rito sincrético donde se yuxtaponen las creencias filosóficas de los ayuujk y la herencia cristiana de la colonialidad. Para ellas, el canasto de alimentos que no deben faltar en el hogar para nutrir a los hijos; para ellos la bolsa con el machete que utilizará para labrar el campo. En el bautizo, celebración social y religiosa, se reafirma la identidad ayuujk.

La sociabilidad en la feminidad de las niñas, y el destino tradicional de la maternidad remite a la familia. Comunidad y familia son figuras representativas de la organización política en Santa María Tlahuitoltepec. Debido a las diferentes responsabilidades que las madres asumen en términos políticos y laborales, las niñas adquieren la figura de la maternidad asumiendo el cuidado del hermano.

La niña, precede al sujeto madre y durante el proceso de asignación bio-social-cultural de la mujer, se crea la visión tradicionalista de un cuerpo subjetivado en la cotidianidad que se prepara para la producción de personas, acuerdos civiles-parentales, explotación económica, condicionamientos morales, discriminación étnica y reproductoras del régimen político través de la maternidad.

El rechazo de constituirse sujeto madre tiene el castigo social de la estigmatización de la castidad perpetúa, la medio-mujer, la “quedada”; porque siguiendo las reflexiones de las observaciones de Marcela Lagarde (2005), la madre – en la constitución del régimen político colonialista-educa y reproduce en los hijos las cualidades genéricas de clase, de edad, de nacionalidades, lingüísticas, y todas las que definen a su grupo social y cultural.

La figura social de la madre educa en tanto que docente cuya experiencia histórica de conocimientos múltiples se refleja en los roles socioculturales; por ejemplo, durante las ofrendas realizadas en la preparación de la *nääx* (tierra) cuando cosechan hortalizas; ellas enseñan a diferenciar las clases sociales, si los recursos económicos lo permiten, inscribiendo a los hijos en la educación de gobierno⁴⁸. En la cotidianidad, la madre empieza un proceso de aculturación en los infantes, siendo el aprendizaje del castellano el medio de construir la diferenciación filosófica entre lo *ayuujk* y no *ayuujk*.

A la madre corresponde transmitir a la niña/hija las responsabilidades sociales y culturales que sostienen las estructuras internas del sistema normativo interno de Santa María Tlahuitoltepec. Dichos elementos, contienen la formulación de la identidad etno-cultural *ayuujk* cuyos principios filosóficos están sustentadas en “lo comunal, lo colectivo, la complementariedad y la integridad” relacionados éstos con el territorio, el consenso en la asamblea comunitaria, el servicio gratuito en el ejercicio de autoridad, el trabajo colectivo, como acto de recreación, las ceremonias y los ritos como cohesión del espacio comunal (Díaz, 2007).

4.1.2 La influencia de la Teología de la Liberación en las mujeres madres.

El primer centro educativo en la comunidad de Santa María Tlahuitoltepec se construyó con la organización y participación gratuita de los habitantes. Así nace en 1936 la primaria Pablo L. Sidal, espacio escolar donde las primeras generaciones de

⁴⁸ Las madres monolingües del *ayuujk*, depositan el aprendizaje del lenguaje burocrático del Estado a través de la educación oficial y los medios masivos de comunicación. En este sentido, se traza el colonialismo interno entre áreas geográficas que mantienen las prácticas político-culturales, características de las comunidades originarias, y los dispositivos de poder que controla el Estado, por ejemplo el lenguaje legal.

hombres y mujeres entraron al mundo del conocimiento oficial. A diferencia de los hombres, para las mujeres este acceso atravesó por solicitar la aprobación de los padres, ya que como expresa Azucena Buendía (Sta. María Tlahuitoltepec, mayo 2013), el espacio público, tal como lo representaba la escuela, era vista como abandono por parte de ellas del hogar paternal. *“Los papas, los abuelos no dejaban que las niñas estudiaran. Mi papá no dejó a mi hermana estudiar”* (Azucena Buendía, Sta. María Tlahuitoltepec: mayo 2013).

En estos inicios de la enseñanza, los maestros pusieron en marcha una campaña para incluir a las mujeres en las escuelas, sin embargo, la reacción de los padres era esconder a sus hijas bajo el argumento de que el acceso a los centros educativos amenazan las transformaciones sociales que pone en riesgo la reproducción de las mujeres en el orden tradicional de madres esposas.

A lo anterior se adiciona, la falta de recursos económicos, la ausencia de material didáctico y las condiciones de infraestructura carretera que obstaculizan el desplazamiento de los estudiantes de las rancherías, agencias municipales y barrios en dirección a la cabecera municipal.

“Yo nací en lo que ahora se conoce como Agencia de las Flores, era un rancho que tenía 3, 4 gentes [...] Ahí es donde crecí, y de ahí venía yo a la escuela aquí en el centro. Todas las mañanas, hacía tres horas caminado. Yo no crecí (en Santa María Tlahuitoltepec, cabecera municipal) sino en un rancho [...] Viví (en el rancho) 10 años, después salí a estudiar a una escuela que era internado Atenango del Río, Guerrero. Ahí terminé mi primaria. Anduve fuera de la comunidad, y después regresé a la comunidad, ya mis

padres empezaron a construir aquí en el centro, es cuando empiezo a vivir. (Pilar Flores/ Santa María Tlahuitoltepec, diciembre 2013)

Las primeras mujeres que comienzan a formarse en las escuelas tienen “conciencia” sobre la importancia que tiene en la transformación social del género. Las prácticas políticas influyen en lo personal cuando participan en la vida comunitaria y establecen relaciones socio-burocráticas con el Estado. Para aprender este lenguaje socio-burocrático, intervienen institucionalmente, la iglesia, la educación y la migración.

La iglesia, en este sentido, ha sido una institución socio-religiosa determinante para facilitar la formación educativa de la primera generación de docentes. Los dominicos abandonaron la dirección de la iglesia en la comunidad a finales de los años cincuenta. En 1972, llega a la comunidad, la Congregación de la Misión Salesiana a la región Mixe, encabezado por el sacerdote Leopoldo Vallesteros. Él aprendió el ayuujk para comunicarse con los habitantes y reproducir el pensamiento judío-cristiano.

El sacerdote propuso una metodología, que denominó “propia” para evangelizar a los ayuujk. La antropología fue el dispositivo de poder para yuxtaponer el discurso católico con los principios ceremoniales y rituales que se practican en la comunidad en las festividades patronales, las ofrendas en la época de siembra y en los bautizos.

En apoyo de la traducción del ayuujk de la biblia por el protestante estadounidense Donaldo Lyon, los dos años de cursos del sacerdote Leopoldo Vallesteros en antropología y el aprendizaje de la lengua ayuujk, facilitaron la dogmatización de los habitantes de Santa María Tlahuitoltepec, incorporando las

representaciones y formas de creencias cristianas a las prácticas ceremoniales-religiosas en la comunidad.

A la orden salesiana en la región mixe se suma la Congregación Salesiana del Verbo Encarnado y las monjas de las Hijas Auxiliadoras. Ambos factores religiosos y políticos fueron quienes motivaron a las mujeres en aprender cocina, enfermería, panadería, corte y confección, lo que generó espacios de socialización para las mujeres, y al mismo tiempo, un medio de auto-empleo.

“cuando veíamos que terminaban (los jóvenes) la primaria los mandamos a México a nuestros colegios a terminar la secundaria [...] y después en Puebla a estudiar el seminario que era una normal para salir como maestros graduados [quienes regresaron a la comunidad para cumplir los cargos y ser] presidentes; Mauro Jiménez, (primer director) del CECAM (Centro de Capacitación Musical Mixe)⁴⁹, Donato Vargas, Andrés Hernández, Floriberto -esposo de Sofía (Robles)- estuvo un tiempo como salesiano, vio que no era su camino y se salió; Cleofas Vargas, Carlos Vásquez, más de diez [...] lo mismo con las muchachas que se les enviaba a estudiar” (Padre Leopoldo, abril 2013)

⁴⁹ Es una Escuela que se fundó el 10 de septiembre de 1979 a iniciativa del Consejo Supremo Mixe (CSM) órgano dependiente de la Confederación Nacional Campesina, FONAPAS y la colaboración del antropólogo Salomón Nahman Sitton, quien era director adjunto del INI Coplamar, en este sentido, el proyecto ha buscado mediante la modalidad de aprendizaje musical *sä ja ìxpëjjiin* proponer a lo largo de su creación una educación educativa alternativa y opcional para que los jóvenes egresados tengan por oficio la música y así tener mejores oportunidades de trabajo en la región mixe y el país (Delgado *alt.*, 2007)

Este puente entre la iglesia y los habitantes originó la construcción de la primera generación de jóvenes que migraron a internados del sector educativo o congregaciones religiosas vinculadas a la orden salesiana en el Distrito Federal, Querétaro, Puebla y Morelia.

4.2 Mujeres en transición. Migración y Educación

4.2.1 Racismo y discriminación en la experiencia migratoria.

El papel de la iglesia Salesiana en la región de los ayuujk y la influencia de la teología de la liberación facilitaron la formación educativa de hombres y de mujeres en la comunidad. De manera que la migración y la educación son los ejes articuladores que influyen para romper las normas culturales que limitaban la participación de las mujeres en el sistema de cargos. Esta experiencia de movilidad en las primeras mujeres, ya sea por motivos de estudios o de trabajo, tuvieron que atravesar el abandono de la familia y la comunidad. De igual manera, las entrevistadas coinciden en hablar del racismo, el sexismo, el clasismo y la discriminación de Estado y la reproducción en la vida social.

En parte, la modernización de la vía carretera que conecta a la comunidad con la Ciudad de Oaxaca abrió los canales facilitando a los habitantes comercializar y migrar de la comunidad para realizar los estudios, principalmente en el sector pedagógico.

En este sentido, el Instituto Nacional Indigenista (INI) fundado en 1949 abre los Centros de Integración Social (CIS) dirigidos a estudiantes indígenas que hablaban más o menos español, y a quienes, una vez formados, se les atribuía el valor social de regresar a la comunidad de origen para introducir los programas gubernamentales de modernización a las estructuras internas de la comunidad.

Así como el INI intervenía en la aculturación de los pueblos indígenas a través de los programas federales de la educación, estos se ampliaron al biculturalismo del programa de enfermeras auxiliares en el sector salud. Fue de esta manera que Rosa Benitez (Díaz, 2013) migra temporalmente a San Cristóbal de las Casas Chiapas para aprender enfermería auxiliar, y al mismo tiempo, mejorar, dice, el español.

“Y yo no tengo tanta preparación, yo nada más tengo mi primaria [...] y tener primaria era como terminar una preparación bien. Había terminado mi sexto año y el curso que había tomado, más o menos uno dominaba bien el español porque yo no había salido para nada, más que en esos ocho meses que salí de la comunidad [...] ahí aprendí un poco más el español, nos apoyó bastante para redactar el oficio, todo eso, nos decían más o menos háganlo así, nada más pásenlo a limpio. Y ya con la máquina buscándole [porque] en realidad uno no tiene esa práctica de estar manejando las máquinas” (Rosa Benitez, 2013, Sta. María Tlahuitoltepec, enero 2013)

Cada una de las mujeres entrevistadas en la experiencia migratoria, sintió y vivió de diversas formas el proceso de integración a la ideología mestiza a través de la aculturación que promovía la educación oficial y las relaciones sociales que sostenían con las compañeras de curso.

“[...] éramos puras mujeres de cuatro grupos cada grado, había un poquito de discriminación de los maestros; algunos maestros, no

todos; que a Oaxaca siempre lo consideraron lo feo, lo malo; no saben, no entienden, no puede. Luché con una mexiquense porque venía del Estado de México, pues ella era, hasta el apellido era renombrado muy en alto, su físico igual, pues era más alta y güera que uno; entonces había como una diferencia que ella sabe más, que las de Oaxaca. Pero resulta que sí sabía, se pretendía que tenía mucho conocimiento, pero solamente conocimiento teórico, conocimiento que sólo se quedaba con ella, en cambio yo sí sabía lo que era trabajar en el campo. Pues el trabajar para las compañeras. Vas a cuidar los animales, porque teníamos clase de pecuarias, todo eso teníamos que convivir con los animales quienes necesiten que los bañes, que les des de comer, ahí donde uno sabía todo eso, aprendí a inyectarlo, a matarlos para hacer chicharrones [...] con lo que me pagan por hacer lo que ellas no querían me mantuve en la escuela. Porque nos pedían que uniforme, que las cosas industrias rurales (que eran las conservas) de todas las frutas, mermeladas. Había que ir a comprarlo.

Las de Oaxaca éramos muy buenas para esas actividades, entonces se quedaba el conocimiento teórico como esas niñas que se les prefería mucho por su color, por el lugar donde se venía, incluso por el dinero” (Azucena Buendía/Sta. María Tlahuitoltepec, mayo 2013).

Las palabras narradas reflejan cómo opera el racismo, la discriminación y el clasismo en los espacios de educación, el modo de construirse la diferencia en base a la distinción étnico-racial y las propias atribuciones que se adscriben a la inferiorización de lo originario en tanto que práctica de vida rural-comunitaria en contraste con las prácticas culturales diversas en las zonas urbanas.

Estos procesos de integración, vía la educación y la socialización, no fueron fáciles para las entrevistadas, quienes nombran el vivir y el sentir del racismo como producto de una inferiorización de clase en relación a quienes habitan en las comunidades originarias. Dado la desigualdad económica en los pueblos originarios, las mujeres que migran encuentran en el servicio doméstico o el sector comercial un medio para sostener los estudios.

Flor Carrasco (2013), en la década de los sesenta, se desplazó a la Ciudad de México donde trabajó como ayudante comercial en una tienda de artesanías. Aunque no participó directamente en el movimiento estudiantil de 1968, narra cómo vivió los acontecimientos que influyeron en la historia política del país.

“Tuve esa experiencia, viendo todo eso, por suerte estaba trabajando en un mercado con una señora de ayudante, y ella vendía ropa típica. Vendíamos en los tranvías, en los trolebuses, y un tiempo en que nos estábamos acercándonos en un autobús de esos que no tenían corriente eléctrica y cuando vimos que los tranvías lo habían incendiados los estudiantes. Ya se estaba ardiendo en Tlatelolco, en la glorieta, y qué hizo el autobús se tuvo que desviar, porque el gran susto que nos dimos. En ese momento, yo vi y me dije aquí me voy a morir, lo primero que piensa. (Flor Carrasco, Sta. María Tlautiltepec, enero 2013).

A diferencia de los estudiantes que participaron en el movimiento del 68' que revolucionó el quehacer cultural de la política mexicana, Flor ejemplifica el relato de

los sucesos vividos desde la posición de una mujer originaria, migrante y empleada en la venta de artesanías.

No sólo la discriminación se manifiesta en los espacios urbanos como lo describe en la parte de arriba la voz de Flor, también cuando participan en el ámbito educativo, comercial o la música. La mejor expresión de esta discriminación, se manifiesta cuando se identifica en el discurso de las entrevistadas las necesidades básicas económicas de la familia.

Lila Dorado (Santa María Tlahuitoltepec, 2013), iniciadora de grupo de Banda Femenil en la comunidad, expresa:

(...) Personalmente te sientes bien tranquila. Económico no es, pues si uno lo pensara en ese sentido pues tendría que dedicarme a otra cosa, porque es más el gusto y esta parte de ir abriendo estos espacios. ¿Por qué?, porque uno sufrió esas cosas, hasta cierto punto discriminatorio de que te tenías que limitar a esas cosas, y creo que hasta cierto punto también me ha costado en parte como en la vida personal, en el ámbito de que tienes que tomar decisiones y creo que todo es un proceso.

(...) Esa parte en la que no era tan fácil de entrar a ese grupo en el ámbito musical, crea tus espacios. Ahora ya me conocen, pero anteriormente no era así. De hecho no cabías en el mundo (de la música), hablaban de directores y eran directores, hablaban de músicos y eran músicos; y las mujeres como que (no estaban representadas). Aunque sabías que existían no eran consideradas, hoy en día ya tenemos un espacio en los días de conciertos, pero ya es

diferente, y antes no era así (...) Lila Dorado (Santa María Tlahuitoltepec, 2013)

4.2.2 Transgredir en el viaje de retorno a la comunidad. Matrimonio y familia nuclear

Las mujeres ayuukj conquistaron el reconocimiento legal de participar en el sistema de cargos de la comunidad. Sin embargo, resulta importante regresar a la reconstrucción del proceso que hace emerger la palabra en la esfera de lo socio-político para transgredir las normas culturales que les asigna el espacio doméstico centrado en el matrimonio y la construcción legal y social de la familia nuclear, esta última conformada por la figura del hombre y la mujer e hijos.

Como lo manifiesta la antropóloga Marcela Largarde (2005), el matrimonio aparece como esa institución jurídico-social que otorga reconocimiento a dos personas de sexos diferenciales, a ciertas obligaciones monoparentales, acuerdos, ritualidades, mitos, edades específicas para convivir, para realizar vida erótica reproductiva e implica la creación de espacios divididos por género cuyas funciones son incluyentes y excluyentes.

Mientras que las mujeres madres solteras, de acuerdo a las normas morales, transgreden la esfera de lo social-jurídico al no reproducir el modelo de matrimonio patriarcal. De ahí que merezca el reproche social y el castigo porque abandonan las prácticas tradicionales (Lagarde, 2008).

Este sentido de castigo, se observa en el abandono de los hijos cuando las mujeres madres solteras asumen el cargo ya que obliga a buscar el recurso económico

para proveer de alimentación a la familia. Esta transgresión en las madres solteras posee un doble significado. Por una parte, el castigo por subvertir las normas morales del matrimonio y la familia patriarcal; por el otro, este castigo funciona como agente de poder para dotarle de contenido político durante el proceso de iniciación de las mujeres madres solteras en el sistema de cargos.

El sentir de una madre soltera se lee el siguiente testimonio:

[...] Socialmente descalificado, no sirve, no te queremos aquí. Nada más en las fiestas no puedo andar con las parejas [en matrimonio] porque tú eres madre soltera, tu eres una cualquiera, tu no debes ser mencionada; pero que contradicción cuando digo que empiezo a trabajar en (la comunidad) y llego a dar servicio comunitario.

Soy una de las primeras en hacer los cargos. Llevo 13 años con servicios comunitarios. Inicié como presidenta de la clínica del IMSS [...]

[...] Soy una de las primeras que se les nombra por ser madre soltera, en aquel entonces era para maltratar a la mujer porque no sabe respetar, no sabe convivir con su marido, pero no tiene esa idea de respetar al hombre, por eso hay que nombrarla para que se eduque, se enseñe a respetar que no se juega con los hombres [...] en parte se les cumple esa idea, pero también a la par que bueno que me nombran mira que [vean] yo si puedo y tu no (se refiera a las mujeres madres casadas).

Mira que yo si estoy por orgullo, y digo, cuando estoy parada en esa fila que se les va entregar su bastón, su botella. Y me digo yo soy

mujer, sí estoy aquí, sí puedo y fíjate puedo más porque tengo que atender mi cocina, tengo que atender mis hijos, mi trabajo, tengo que atender este servicio, que este servicio no es una cosita así nada más, ese un gran responsabilidad [...] (Pilar Flores/ Santa María Tlahuitoltepec, diciembre 2013)

Cabe señalar que no todas hablan el discurso del derecho, éste por el contrario, se construye como estrategia de las mujeres para ir conquistando espacios de poder. Lo anterior se ejemplifica con el relato de Pilar Flores, quien enuncia el proceso de intencionalidad de sentir la transformación personal a través del acceso a los cargos y cómo esta participación política funciona de estrategia de construir la ciudadanía. Las mujeres madres solteras tienen el valor de la subversión cultural frente a las mujeres madres casadas.

En resumen, las mujeres en el viaje de retorno rompen con el imaginario social de la “mujer tradicional; el rol tradicional que históricamente se le adscribe en la comunidad por la identidad sexual se transforma reflejándose en la vestimenta y los deseos de participación en la política de lo común.

Durante este primer momento, se identifica que las mujeres transgreden las normas culturales construyendo socialmente una feminidad ya no dependiente jurídicamente del varón, lo que origina otras formas estratégicas de construirse la ciudadanía en relación con la comunidad, el lenguaje burocrático del Estado y la integración de la comunidad en la economía global. En este último punto, ellas participan en la re-invenición y reproducción de la cultura ayuuik, siendo las docentes

quienes emplean la organización sindical y las prácticas comunitarias como formas del mecanismo de acción social.

“Participando a nivel municipal, ahora sí del desarrollo como mujer, también por el lado del matrimonio es informal para mí, dado el caso entonces no comparto con una vida de pareja, [en] matrimonio. Tuve hijos, a través de esa circunstancia, creo que nos toman como una persona que es fácil de nombrar cualquier cargo” (Flor Carrasco, Sta. María Tlautiltepec, enero 2013)

Las palabras de Pilar y Flor hilan el inicio de construir la ciudadanía comunitaria de las mujeres, pese a que ésta haya sido introducida, como se refleja en las palabras de las entrevistadas, a través de la transgresiones que algunas mujeres establecían teniendo hijos fuera de la figura legal y social del matrimonio, con lo cual se fue modificando la familia nuclear integrado por el hombre, la mujer y los hijos. Esto dio paso a las madres solteras en participar en el sistema de cargos.

4.2. 3 Las “guerrilleras” en la lucha por la educación. Mujer ayuujk y la dignidad de clase.

[...] tuve más participación como maestra de educación indígena, fuimos las personas [que] debía tener esa iniciativa para el desarrollo social, económico del pueblo en donde trabajábamos, debíamos saber

de todo un poco, pues afortunadamente [...] para mí fueron facilidades de desenvolverse como mujer madre, maestra, como persona que vive en (la comunidad) [...] (Pilar Flores, Santa María Tlahuitoltepec, diciembre 2013)

Así se percibe la relación de comunidad y educación, lo que muestra la importancia para estas mujeres de tener una formación profesional que facilite llevar una vida digna. Las Escuelas Normales Rurales han sido los espacios de formación profesional para quienes han retornado a la comunidad de origen, no obstante, la suspensión de fondos públicos ha supuesto el cierre o recorte presupuestario por parte del Estado. Esto ha llevado a los estudiantes a organizarse para exigir mayores derechos en la distribución justa de material didáctico o la reducción del coste del transporte público.

En la administración de Ávila Camacho, se cerraron 17 de las 44 Escuelas Normales en el país. El Secretario de Educación, en el régimen de López Mateos (1958-1964), Jaime Torres Bodet modificó las reformas educativas haciendo desaparecer paulatinamente las Escuelas Normales Rurales. En la comunidad, los esfuerzos por fundar una escuela superior originó la creación de la Escuela Normal Experimental de Cempoaltepetl.

En 1983, los estudiantes de la mencionada normal, se organizan y participan en el primer movimiento que exige la reducción de las tarifas del transporte terrestre. Cinco mujeres participaron activamente en la lucha y negociación con las autoridades de gobierno, a quienes la autoridad municipal en turno les llamó la atención amenazándolas de encarcelarlas.

Durante una semana, los estudiantes en lucha mantuvieron cerradas las instalaciones de la normal y las principales vías de comunicación terrestre apoderándose de dos autobuses pasajeros.

[...] duró un mes toda esa lucha. Los camiones una semana. No hubo represión, solamente el tiempo que participamos en la toma fue largo, nunca antes se había hecho así, hasta ese entonces. La comunidad nos tachó de alborotadores, en la lucha a las tres mujeres que estábamos participando activamente nos iban a encarcelar, nos mandaron a llamar en la sindicatura [...] nos iban a correr de (la comunidad) y yo le contesté no estamos haciendo nada malo, sino que era una lucha muy justa. A todos (los estudiantes) nos convenía (Azucena Buendía, Sta. María Tlahuitoltepec, mayo 2013).

Participar en la lucha por los derechos en la reducción del costo del transporte, explica Azucena (2013), dota de significación política en su vida personal, puesto que se enfrentan a las normas culturales que le asigna la comunidad a la mujer.

“[...] luchar por algo que en realidad es para todos, no una lucha para mí. Fue lo más importante que debemos hacer, apoyarnos todos para todos. Lo que haga falta. Lo que queramos alcanzar y eso de hablar frente a un público. A mí como que me abrió un espacio, no tener miedo, no sentir miedo de tocar el micrófono, hablar con la gente y que todo mundo te esté mirando. De ahí aprendí a conducir los

programas sociales [...] “(Azucena Buendía, Sta. María Tlahuitoltepec, mayo 2013).

El discurso de clase que las mujeres fueron construyendo en su formación política, implicó transgredir las normas morales-culturales de los espacios de sociabilidad que se adscribían a la diferenciación de los roles de género. Al mismo tiempo se dio en el interior del movimiento de estudiante ya que al luchar las mujeres en compañía de los hombres representó significativos avances para que se les reconociera en tanto que sujetos de acción política, sin abandonar el sentido de pertenencia en la comunidad ayuujk.

En los espacios de sociabilidad política, las mujeres ganaban terreno, seguridad y confianza gracias al trabajo organizativo que realizaron durante la lucha por la educación.

“[...] las mujeres éramos muy valientes. Reconocidas, nombradas por los compañeros de la normal porque no cualquier mujer estaba ahí, no cualquier mujer quería ir hablar con los hombres, porque eso sí era muy marcado; ah! Es que estaban entre puros hombres o pues tú ya no sirves para ama de casa, entonces vete. No eres bien vista. Ahí todos nos compartían qué seguía, qué teníamos que hacer. Hasta nos dábamos el lugar de organizar una comisión. Eso fue lo que aprendí. Fue muy bonito que me doy a conocer, me expreso lo de mi sentimiento, lo de mis pensamientos las ideas que tenía que decir. Para mí era todo normal que no había ningún (prejuicio en pensar en) lo que me van a decir, qué me van a hacer; al contrario, me sentí tan

libre, tan suave, tan ligera, así de mente y cuerpo, bien bonito, ni siquiera me espantó lo que me dijeron de que me iban a meter a la cárcel, porque en ese tiempo no había nada malo en lo que estaba haciendo” (Azucena Buendía, Sta. María Tlahuitoltepec, mayo 2013).

La historia relatada por Azucena, ejemplifica el proceso personal de transformación política de la mujer al participar en la lucha por la educación, un sector de importancia para repensar la propia cultura de origen.

La falta de este derecho motiva la movilización de quienes son originarios de zonas rurales porque no están siendo cubierto por el Estado. Azucena muestra, en parte, esa formación ciudadana liberal que exige el derecho social a la educación exigiendo material didáctico y la reducción de precios en el transporte público en un contexto de desigualdades económicas.

4.2.4 Mujeres en acción. Reinventar la cultura ayuujk.

Entre 1970 y 1980, se registra lo que denomino la revolución cultural a iniciativa de los ayuujk de la Sierra Norte tomando como eje articulador la educación. Durante los primeros años de la década de los setenta se funda el Sistema de Promotores de la Comunidad, le siguen propuestas en Educación Indígena, se agrupan el Instrumento de Educación Mixe (IEBM) y promotores culturales de la Unidad Regional de Oaxaca (URO).

En 1979, se crea en la comunidad el Comité de Defensa de los Recursos Naturales, Humanos y Culturales Mixes (CODREMI) donde participan docentes que

regresaron a la comunidad a poner en marcha un proyecto integral cuyos objetivos buscan rescatar las prácticas del pensamiento filosófico ayuujk a través de la lectura-escritura de la lengua. Un par de años después se construye el Centro de Capacitación Musical Mixe (CCAM). A partir de 1983 se trabaja en los seminarios de Vida y Lengua Mixe con el propósito de rescatar el alfabeto mixe y promover la lectura-escritura del ayuujk.

Las mujeres, no han estado al margen de este proceso social y político, ellas siempre están en permanente movilidad y recuperan narrativas externas que van entretrejiendo durante el retorno a la comunidad para adaptarlas a la cotidianidad económica y ceremonial-cultural, principalmente quienes han tenido una formación académica. El INI a través de los Centros Educativos biculturales promueve la participación de la educación indígena en las zonas rurales.

En este sentido se sitúa a la primera generación de mujeres formadas en internados y normales superiores cuyos perfiles están encaminados a la docencia, y en el retorno se integran a la vida social de la comunidad a través del trabajo realizado en las aulas de clases.

“Dentro del magisterio tuve cargos sindicales, dentro de mis labores estuve como supervisora de educación escolar 177 que también lo inicié en este pueblo, no había estado esa supervisión. La labor era supervisar la educación indígenas en los alrededores de las rancherías de este municipio. Un cargo que no sabía de lo que se trata, sí de educación pero para ejercer lo que ahí corresponde, también se va aprendiendo; uno va conociendo, también con los apoyos de los

amigos, de las personas que saben, que ha ejercido esos cargos como igual” [...] (Flor Carrasco, Sta. María Tlahuitoltepec, enero 2013).

Estos discursos encontrarán en el sindicato de maestros los espacios propicios para formar políticamente a las mujeres, dado que la militancia fortalecerá su participación en el sistema de cargos. En este sentido se adapta el discurso “oficial” de educación a las prácticas filosóficas de la comunidad ayuujk, dando por resultado la yuxtaposición de pensamientos.

En 1981, se funda el Grupo de Mujeres Xaam Tē'ëxy (mujeres tlahuitoltepecanas) con el objetivo de organizarse para la siembra de hortalizas y la recuperación de la medicina tradicional. A ello se suman, las artesanas y las comerciantes del mezcal, y finalmente el proyecto del Comedor Comunal.

(...) Uno se puede organizar muy bien, uno también puede hacer estas cuestiones. Nosotras estamos en el ámbito musical, pero estoy segurísima que en otras cuestiones como la danza, la pintura (las mujeres) también son muy capaces de hacer ese tipo de cosas, y creo que también hay otras experiencias en Tlahuitoltepec como las mujeres que tejen y bordan; o sea, cómo es que ellas también pueden organizarse y nosotras también.

Empezar a crear tus propios espacios, no va a venir otra gente a decirte, aquí está tu espacio o has esto o lo otro. Eso no nos funciona, y la intención personal es cómo crear esos espacios que en verdad sean de nosotras (...) porque si tú te fijas, hay muchos programas

gubernamentales a favor de las mujeres pero que quedan allá; y tú ves mujeres que son maltratadas, violadas, asesinadas y de repente, no participas directamente en su vida personal.

(Hay que decir a las mujeres) sí se pueden organizar, pueden hacer esto o no es una condicionante de que puedas. En el aspecto cultural, te casas y punto, no es eso, sino que tu como mujer vales mucho, puedes ser capaz de hacer muchas cosas, siempre y cuando veas como otras personas que lo están haciendo (...) Lila Dorado (Santa María Tlahuitoltepec, 2013).

Rosa Benitez (2013), instruida en el sector salud del INI habla de cómo fue recuperando la medicina tradicional heredera de su madre con los medicamentos alopáticos suministrados en el Centro de Salud:

“les indicaba a mis paisanas pues este es bueno, o este nos aplicaba mi mamá; entonces les decía con esto nos curaba, o eso nos daba, eso nos preparaba. Aunque hubo un tiempo que se trabajó mucho en eso, a mí me tocó todavía de las plantas medicinales, de cómo hacer el jarabe” (...)

(Apoyamos a las madres con) “pláticas, a dar demostraciones de papia. Entonces se dieron ese tipo de talleres a las mamás, talleres de cocina, de bordado, hasta hortalizas en común. Íbamos a un rancho de unas compañeras, y ahí íbamos a sembrar chícharo, lo que se daba ahí” (Rosa Benitez, Sta. María Tlahuitoltepec, enero 2013)

Ya sea como docentes en procesos organizativos de bases con el magisterio oaxaqueño, luchando por la educación superior, sea auxiliando en el centro de salud, organizando talleres en la siembra de hortalizas y recuperando la medicina tradicional o incentivando la capacitación de las mujeres a través de la música, las mujeres forman parte del tejido político para ser reconocidas legal y socialmente en su diferencia genérica, pertenencia cultural y luchando por la redistribución económica.

La falta de material didáctico que responde al contexto cultural de las comunidades hace que las profesoras tomen la iniciativa de traducir canciones y poemas del español al ayuujk . “*Es importante hablar el idioma, para no perderlo*” subraya Pilar Flores (2013).

En los espacios socio-profesionales adquieren experiencia sobre organización y gestión de la educación bilingüe, por ejemplo en el Albergue de Niños: “*ahí es donde tuve mucha experiencia para tratar a los niños. Cómo tratar a los niños, cómo organizar a los niños, a los padres de familia, cómo organizar a los maestros, cocineras. Es un trabajo muy pesado en un albergue, más que nada la organización*” (Pilar Flores, Santa María Tlahuitoltepec, diciembre 2013).

Estos albergues escolares concentran a la niñez dispersa en las comunidades o rancherías, dado que una de las características poblacionales de los pueblos indígenas es que habitan en espacios socio-geográficos de difícil acceso carretero (González, 2009). En los albergues se les proporciona a los estudiantes comida y hospedaje, siendo la docente responsable de educar y conjuntar los diversos conocimientos de la cultura no ayuujk. Además de organizar al Comité de Padres de Familia y coordinarse con las autoridades municipales y la Secretaría de Educación Pública.

El trabajo que realizó Pilar en los albergues comunitarios y la vinculación organizativa con el magisterio oaxaqueño impulsó y fortaleció la creación de la Coordinación de Albergues en la región mixe, ubicado en la zona del municipio de San Pedro y San Pablo Ayutla, ganándose así el reconocimiento de las mujeres de la comunidad.

Otro sector donde las mujeres empiezan a ganar terreno será en la música. Lila Dorado (2013), pertenece a la primera generación de mujeres en formarse profesionalmente en la música.

“[...] Había tres mujeres, la más joven de dos que existían en el curso. La primera generación de mujeres en hacer música, me salí un rato porque en un principio se veía que no era muy para mujeres, sin embargo era tanto el gusto por la música que me volví a inscribir. Estamos hablando de hace 12 años. No había ninguna mujer” [...] Lila Dorado, Santa María Tlahuitoltepec, 2013).

En el 2006, Lila impulsa la organización de la primera banda de música integrada por mujeres de la comunidad:

“Es positivo, porque como te digo eso es algo a nivel comunidades de pueblos originarios, y no es que uno quiera romper con todo este aspecto cultural, pero yo creo el significado del papel de la mujer y ver la importancia de lo que es una mujer en las comunidades, en las familias, yo creo que intentamos manifestar con nuestra música. A veces con las palabras no se pueden decir las cosas, pero ya con la

cuestión musical salen más que las palabras. Lila Dorado (Santa María Tlahuitoltepec, 2013).

4.3 Del Castigo a la formación de las Ciudadanías Múltiples. Fuente de reproducción en poder de la resistencia.

Existen rupturas y continuidades en las experiencias de las mujeres entrevistadas, lo que se manifiesta en la re-integración en los procesos organizativos que inicialmente son propuestos por ellas, dando origen a la articulación entre identidades y ciudadanías múltiples en poder de la resistencias que se elaboran a partir de la participación del contexto político, social y cultural y en relación al Estado en la economía global.

En el presente apartado abordaré los procesos organizativos y la participación de las mujeres en Tlahuitoltepec, a modo que vaya describiendo la formación ciudadana relacionada al sistema de cargos, el sistema de partidos políticos y cómo se manifiesta el poder diferencial para practicar socialmente la resistencia a través de diversas prácticas políticas, sociales, económicas, culturales-ceremoniales en comunidad.

Lo anterior me permitirá conocer diferencias propias que se establecen entre las mujeres de la comunidad dando lugar a las relaciones de poder diferenciales del género y los modos de construirse socialmente la feminidad en los espacios políticos. Con ello describo y analizo la reconstrucción de la identidad en relación a la formación de las ciudadanías múltiples en poder de la resistencia a través de la iniciación en los cargos, el discurso de género y la vinculación burocrática con el Estado poniéndose en cuestión el discurso reformista de la ciudadanía diferenciada que recae en la jurisprudencia multicultural.

4.3.1 Procesos organizativos y la participación de las mujeres.

La Coordinación General de Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados fue fundada a finales de los setenta para abastecer a las tiendas rurales en México. Estos espacios refuerzan la participación social de las mujeres y el interés de cubrir las necesidades básicas que el Estado debe garantizar.

En este sentido aparece la organización civil de mujeres tlahuitoltepecanas en tanto que iniciativa integrada por aproximadamente diez mujeres para auto-gestionar los recursos naturales que les suministre de alimentación. A esta propuesta se suman las artesanas y comerciantes, quienes identifican en la organización una parte importante para encontrarse e ir tomando mayores espacios sociales de participación.

Ha ido cambiando la toma del espacio público por parte de las mujeres, sean éstas casadas o divorciadas, mujeres solteras. Está abierto más el panorama, porque en un inicio nos costó muchas cosas en este contexto un poco difícil, de rebelde no te bajan porque no tienes una vida organizada.

Estamos dando pasos chiquitos, no te puedo decir que todo es bonito porque todavía hay gente que no le gusta esta parte, hay gente todavía (de quienes) recibes muchas críticas, y a lo mejor lo que hemos hecho como grupo (musical de mujeres) es fortalecer entre nosotras. No hay que hacer caso, o animarnos entre nosotras; pero de repente, también llegan etapas en las que decimos, pues hasta aquí le paramos [...] como amas de casa es muy difícil.” (Lila Dorado, Santa María Tlahuitoltepec, 2013)

Estos espacios de participación en el ámbito organizacional, en palabras de Lila Dorado (Santa María Tlahuitoltepec, 2013), no han sido fácil de crearlos, principalmente cuando en la lógica de las relaciones de poder entre hombres y mujeres, se mantiene la reproducción desigual en términos económicos; es decir, la dependencia de ellas hacia ellos. Ahora bien, no sólo las mujeres que migran y retornan a la comunidad de origen rompen en la esfera social de mantener prácticas tradicionales y morales asignadas de acuerdo al patrón femenino.

Algunas de ellas incluso adoptan otras formas de vestirse relacionadas a elementos culturales no ayuujk, lo que significa iniciar la modificación de ciertos patrones culturales internos que se yuxtaponen con las prácticas de la comunidad. Esto lo contextualiza la Banda de Música de Mujeres coordinada por la maestra Lila:

“Yo hasta donde había sido maestra, músico y hasta ahí me había quedado. Romper un poco con esta parte, necesitas saber desarrollando; por lo tanto, tienes que seguir buscando tus espacios. Había la necesidad de crear un espacio, y también porque las mujeres no eran consideradas, mis contemporáneos se organizaban como hombres para irse a tocar y no te invitaban.

Hay un contexto cultural en un principio es como mal visto, cómo vas a trabajar con una mujer casada o juntada, hasta cierto punto en el aspecto cultural donde una muchacha se embarace, una muchacha se case, es como si fuera un limitante para poder desarrollar lo que le gusta, es como un aspecto que todavía está presente en algunas familias. Esa parte en la que te casaste, ahora si te amolaste, como si eso fuera el límite.

El estado civil era un condicionante, pero yo creo que con eso tuvimos que romper (Lila Dorado, Santa María Tlahuitoltepec, 2013).

Estas mujeres relatan la subversiones sociales de género porque transgreden las normas culturales, proponen la creación de espacios, re-inventan la identidad ética, la comparte y siente orgullo de ello. Las palabras de estas mujeres nos acercan a comprender las rupturas que practican en beneficio de la recuperación y reproducción de la identidad ayuujk, sin excluir en el proceso la participación en la política de los comunes. Esta política de los comunes no solamente se refleja en el sistema de cargos sino en la creación de espacios propios, tal y como nos muestra la Banda de Música.

Este romper con los patrones culturales y morales de la mujer en la comunidad ha obtenido, por el contrario, la respuesta contestataria de parte del orden de poder que se ejerce entre hombres y mujeres.

Tal como lo explica, Azucena Buendía, (Sta. María Tlahuitoltepec, mayo 2013), a quien encarcelaron presuntamente por faltar a las normas culturales de una mujer casada:

“Me meten a la cárcel [...] una de las esposas va y me demanda porque su marido ya no llegaba a comer, porque su marido ya no estaba con ella. Me demandan y me meten a la cárcel [...] en la justicia (careo) me dicen:

-¿bueno dónde estabas?

Yo estaba en mi casa y [...] como no hubo coincidencia entre el lugar donde estaba este señor y yo [...] No tuvieron otra cosa qué decir.

(Azucena Buendía, Sta. María Tlahuitoltepec, mayo 2013)

Cabe mencionar que la Sindicatura significa el espacio donde los habitantes deliberan los conflictos y diferencias sociales de la comunidad empleando la palabra como medio de interlocución. Hasta antes del nombramiento del 2012, este espacio era ocupado por hombres, por tanto, cuando se trata de abordar la violencia intrafamiliar la resolución del conflicto favorece a los hombres. *“No puedes con los hombres, ya en el cabildo no puedes [expresar] tu opinión, a mi donde me ha tocado en varias ocasiones, nunca toman en cuenta la opinión”* me explica Azucena Buendía (Sta. María Tlahuitoltepec, mayo 2013).

En este sentido cobra importancia la experiencia de la primera mujer nombrada Síndico Municipal Flor Carrasco (Sta. María Tlahuitoltepec, enero 2013) quien, en términos del ejercicio del poder en la resolución de conflicto a través de la jurisprudencia comunitaria, no diferencia entre hombres y mujeres:

“A penas voy entendiendo el mandar; más que nada no mandar a alguien porque tampoco no es para ejercerlo como capataz. Organizarnos, ahora sí que la gente entienda. Somos mujeres, podemos tener debilidad [...] no todo lo puedo hacer a la perfección, y tampoco voy abusar como sexo femenino del sexo masculino que vienen a cometer delitos.

Hacer justicia [...] y no por el hecho de ser mujer vamos a rematar a los hombres, cuando las mujeres [...] cometen sus delitos también se tiene que sancionarse; nosotros no tenemos [...] por qué estar ejerciendo justicia que no los amerite, sea hombre o mujer”. (Flor Carrasco, Sta. María Tlautiltepec, enero 2013).

4.3.2 Las mujeres madres solteras.

Transgredir las normas culturales es la práctica más subversiva para las mujeres que no reproducen las relaciones parentales tradicionales integradas por el hombre, la mujer e hijos, lo que se conoce como familia patriarcal. Es decir, el núcleo encabezado por el hombre y las formas de representarla en la esfera de lo público.

Antes de que las mujeres empezaran a ocupar cargos, eran los hombres quienes representaban a la familia en el sistema normativo. En caso de que el esposo estuviera ausente, la esposa hablaba en nombre de la familia, siempre y cuando, durante el nombramiento apareciera en la lista de participación la figura del esposo.

“Desde siempre las mujeres [han participado], pero tenían que dar el nombre del hombre, yo vengo [a la asamblea] por tal fulano [...] no decía su nombre. Si estaban participando en las asambleas [...] nadie hablaba más que los hombres, era [n] lo[s] que acordaba[n], pero si estaba representando a su marido, era el marido el que tenía que dar su nombre. No las mujeres como tal, yo participo yo voto, yo firmo. No, antes no era así.

En las asambleas desde que empezamos las mujeres promotoras culturales bilingüe, estoy hablando de la década de los 70's [...] empezamos a participar; yo voto por mí [...] porque tengo esa voz y voto, y desde ahí más o menos las mujeres que participaban, mujeres que hablaban ya podían empezar a ejercer por sí mismo como persona” (Flor Carrasco, Sta. María Tlautiltepec, enero 2013).

Las entrevistas registradas coinciden en afirmar que inicialmente los cargos ocupados por mujeres cobraron un sentido de castigo por infringir las normas culturales de no reproducir el modelo de familia patriarcal. Las primeras madres solteras que aparecen en la comunidad hablan del estigma moral que representa transformar el modelo de familia en la comunidad, siendo el castigo el medio de acceso en la participación política:

Pilar Flores explica al respecto:

“Tenía mis 17 años cuando empecé a [dar mi cargo en el] Club Deportivo, que por ahí estábamos empezando como muchachas. Aquí cuando empiezan a servir las mujeres, tal vez se pueda entender como castigo. La mayor parte pasamos aquí como [...] madres solteras.

De todas maneras, las mujeres se equivocan y actualmente nos seguimos equivocando, o las jóvenes. Entonces, es el primer castigo que se les da a las mujeres que son madres solteras. Para mí [...] es un castigo porque aparte de que tiene hijos y le dan el cargo; de ahí el segundo, y el tercero que tuve siguió siendo como castigo para mí.

La comisión donde me lo fueron reconociendo [fue] cuando ya estuve como diez cargos [en] la comisión de festejos (Pilar Flores, Santa María Tlahuitoltepec: diciembre 2013).

En palabras de esta mujer tiene sentido el término de castigo y reconocimiento social. Por un lado, la iniciación de la participación política de las mujeres parte del sentido de “culpabilidad” y “castigo” de las normas morales-culturales de transgredir el orden matrimonial. No obstante, este lugar de la culpabilidad más que inducir a la “victimización” refuerza el poder de las mujeres para construirse una ciudadanía compartida con la comunidad.

Por otro lado, el proceso de integración a la vida política de la comunidad, en lo personal-político, identifican transformaciones derivadas del descubrimiento de los intereses comunes que ocupan las decisiones en la Asamblea Comunitaria: la gestión del agua, la electricidad, la educación, la salud, el territorio.

La madre soltera, continúa Azucena:

(...) Socialmente [era] descalificado [la madre soltera inicialmente era vista como la persona que] no sirve, no te queremos [en los cargos]. Nada más en las fiestas no puedo andar con las parejas [en matrimonio] porque tú eres madre soltera, tu eres una cualquiera, tu no debes ser mencionada; pero que contradicción cuando digo que empiezo a trabajar en [en la comunidad] y llego a dar servicio comunitario. Soy una de las primeras en hacer los cargos. Llevo 13

años con servicios comunitarios. Inicié con presidenta de la clínica del IMSS (...) (Azucena Buendía, Sta. María Tlahuitoltepec, mayo 2013)

El castigo, en este sentido, aparece como el condicionante para que las madres solteras accedan a los espacios de participación política, donde se forman o complementan en relación a las prácticas comunitarias para ejercer la ciudadanía.

(...) sí me hice menos, si me sentí de la intuición de que hay que maltratarlas, que sirve el término de maltrato, porque eso era. Hay que maltratarla para que se eduque y me sentí en ese momento muy menos que todas las personas, no nada más de las mujeres sino de todas las personas. Hasta sentía las miradas horribles, un espanto grande, hasta frío me sentía de todo. En aquel entonces me sentí muy mal, pero fui aprendiendo que no pasaba nada.

“(cuando) fui comité ahí hubo más actividades por hacer y me di cuenta que sí puedo, sacamos mucho trabajo, pude coordinar muchos trabajos de todas partes de lo que soy yo, aparte de lo que es mi vida, mis hijos, mi casa y el servicio, como que empecé a valorar más esos servicios.

Cuando digo años después de haber servido en la comunidad 2008, como secretaria de bienes comunales, me di cuenta que si puedo decir, puedo opinar, puedo estar en cualquier lugar, no es un obstáculo ser una mujer, no puedo tener obstáculos porque, claro, dentro de lo que no puedo aprendo, dentro de lo que ahorita no sé, pero pregunto, en

esos términos he prestado mis servicios comunitarios” (Azucena Buendía, Sta. María Tlahuitoltepec, mayo 2013)

Ahora bien, ¿Cómo se manifiesta el castigo?, ¿Qué significado cobra para las mujeres entrevistadas el castigo en el contexto de normas culturales que se transgreden a partir de una reformulación del modelo de familia nuclear? Esto se manifiesta desde el sentido moral de culpabilidad encarnado e interiorizado por las mujeres entrevistadas de incorporar el castigo como un hecho estigmatizador de desconfianza social y desprestigio. En la familia se manifiesta y se reproduce en la esfera social.

Esta acción social de castigo opera en tanto que violencia moral pues reduce a las mujeres a sufrimientos y daños que reducen la auto-estima, mina la confianza y desestabiliza la autonomía de las mujeres (Segato, 2003). La violencia moral “es todo aquello que envuelve agresión emocional (...) entra aquí la ridiculización, la coacción moral, la sospecha, la intimidación, la condenación de la sexualidad, la desvalorización cotidiana de la mujer como persona, de su personalidad y trazos psicológicos, de su cuerpo, de sus capacidades intelectuales, de su trabajo de su valor moral (Segato, 2003: 10)

Lo anterior es una constante en las coincidencias de las entrevistadas cuando relaciona el castigo y el sentido político que le dan cuando comienzan a ser reconocidas socialmente por la comunidad:

“Es muy difícil, se abandona a los hijos [...] buscamos con quién dejarlos. En mi caso como trabajaba, buscaba quién me los cuide, pero no todos tienen dinero, las otras mujeres quién sabe cómo le hace o le

harán. En mi casa buscaba a alguien [porque] no está nadie en la casa y llegamos y qué comemos. Uno tiene que llegar a prepararlos, se sufre pues cuando uno pasa como autoridad porque nadie nos espera allá” (Pilar Flores, Santa María Tlahuitoltepec, diciembre 2013).

Entonces, el castigo se encuentra centrado en que las mujeres tienen que servir a la comunidad, y al mismo tiempo, tomar la responsabilidad de la familia cuyo resultado muestra el problema que las mujeres madres solteras enfrentan:

“Mis niños estaban chiquitos, los tenía que dejar temprano. Porque entonces había que atender un molino (comunal), de nixtamal que era del municipio, que era muy difícil estar aquí, desde las cuatro de la mañana teníamos que estar ya en la tesorería, poner música ya la gente sabía que estaban los tesoreros para que vinieran a moler. Era el único y era más difícil pues los niños todavía no se levantaban, en la casa se quedaban, quién sabe cómo almuerzan, quién sabe cómo se acuestan” (Flor Carrasco, Sta. María Tlahuitoltepec, enero 2013).

Importante la política en la Asamblea Comunitaria pues es el espacio del valor social, del reconocimiento comunitario. Es la ciudadanía quienes finalmente levantan el castigo de las mujeres al reconocerlas socialmente por la asamblea. No es lo mismo para una madre soltera ser nombrada por las autoridades comunitarias; a que la asamblea comunitaria nombre a las madres solteras. La diferencia se compone del reconocimiento social de ésta última.

Pilar Flores, aclara esta diferenciación en relación al nombramiento de la autoridad municipal en tanto que “castigo”, y el nombramiento de la asamblea por “reconocimiento social”.

(...) Antes para mí era un castigo porque vas a servir de autoridad, porque eres madre soltera, porque cometiste algún error, aunque no lo dicen directamente pero uno lo percibe de esa forma, porque ya cuando me fueron nombrando en la Asamblea General es cuando me doy cuenta que la participación ha habido resultados reflejándose en la asamblea para ascenderlas a los cargos. Y es a partir de ahí, cuando te empiezan a respetar la gente; a veces uno se da cuenta por qué uno dice como castigo, como cuando uno sirve aquí en el cabildo o dentro del municipio había burlas pues, los hombres, para qué no ser sinceros pues, porque cuando pasábamos de autoridad una mujer para aquí y para ya, y con los hombres nos mal miraban, nos burlaban; a lo menos eso lo percibía yo cuando mi comisión era muy abajo” (Pilar Flores, Santa María Tlahuitoltepec, diciembre 2013).

4. 3.3 Las mujeres madres casadas y el acompañamiento de lo político comunitario

Me centro en el abordaje de la recreación de la identidad ayuukj y su reproducción a través de las relaciones complementarias que se ejercen entre los hombres y las mujeres con el sistema normativo indígena. Retomo las experiencias de las madres casadas y su papel en el acompañamiento de los cargos que hace el marido.

Lo anterior, me permitirá: por una parte, identificar cómo se elabora el discurso de la ciudadanía múltiple y el significado que adquiere para las mujeres madres casadas. De igual manera, cómo se manifiesta el poder a través de las relaciones sociales de género cuando se accede al sistema de cargos. Finalmente, el trazo diferencial que se teje entre las mujeres en términos de las prácticas políticas, la relación con la comunidad y el Estado.

Las madres casadas tienen como punto de referencia el espacio doméstico, donde organizan a los hombres y las mujeres para reproducir las ceremonias relacionadas al sistema de cargos, principalmente preparando la alimentación.

Las mujeres casadas:

“Cuando hay evento hay que estar ahí, preparar comida [...] en cada cargo; nunca hay un cargo que no tiene por qué no estar la familia; y la otra (es la mujer) la que queda como responsable de la casa, y por eso se considera que siempre tiene que estar apoyándose” (Rosa Benítez, 2013, Sta. María Tlahuitoltepec, enero 2013)

En este sentido, la formación de la ciudadanía en relación a los cargos que ocupan las mujeres casadas, de acuerdo a las entrevistas, les significa un obstáculo dado que servir a la comunidad resta tiempo a las labores relacionadas al hogar, la cosecha y/o el trabajo.

[...] una comisión que debemos de ejercer como ciudadanos, pero anteriormente era muy difícil para las mujeres; criticado sobre todo cuando lo hacíamos las mujeres [...] era un tanto como para ver qué hace [...], eso es lo que nos tienen a la expectativa, si lo podías desempeñar [...] cuando uno es consciente, las cosas se hacen; ya pasando eso, los cargos que me hayan nombrado no precisamente del municipio, sino de la escuela, de las rancherías [...]" (Rosa Benítez, 2013, Sta. María Tlahuitoltepec, enero 2013)

Las palabras de estas mujeres dan las pautas para identificar la construcción de la ciudadanía. Por ejemplo, resulta importante la lectura descriptiva de Rosa Benítez, quien habla de su esposo quien no es originario de Santa María Tlahuitoltepec:

"Que realmente sea sociable, que sea amigable, y que no sea broncado (enojón, conflictivo, no tenga antecedentes penales) [...] no tan fácil puede entrar una persona con quien se ha tenido mucho tiempo un conflicto [...] y que entre de autoridad de un espacio más alto [...] entonces la comunidad [...] cuando son gentes de fuera, no pueden ascender a algún cargo donde pueda ver un mandato [...] Sí pueden servir cargos donde no tiene que tener mucho contacto con la población constantemente" (Rosa Benítez, Sta. María Tlahuitoltepec, enero 2013).

Los párrafos arriba citados nos muestran el proceso de construir la ciudadanía comunitaria cuyo principio se relaciona socialmente haciendo de lo político eje

articulador para gestionar los bienes comunes de la comunidad. El caso de Rosa nos regresa al análisis del capítulo tres en relación a la formación de la ciudadanía por adopción y cómo éste se construye en base al sistema parental en constante transformación. Rosa se casó con una persona no nacida en la comunidad. Él no da cargos, quien los realiza es ella. Más adelante expondré el caso de Sofía Robles, primera presidenta municipal en asumir el cargo sin ser nacida en Tlahuitoltepec y confirma estas configuraciones en las formas de acceder a los espacios de poder en las comunidades.

Las mujeres casadas que tienen el apoyo económico del esposo cuando realizan el cargo reconocen la importancia que se da en esta alianza compartida en el que se representa a la familia en la esfera de lo público:

“A veces se olvida uno de la familia, cuando hay cargos y el trabajo. Se tiene que buscar a alguien con quién apoyarse, es ahí donde el compañero apoya para pagar a la persona para que esté al tanto de la familia”. (Rosa Benítez, 2013, Sta. María Tlahuitoltepec, enero 2013).

Nuevamente aparece el “abandono” de las familias por parte de las madres casadas. Para ella significa un doble servicio o responsabilidad: la familia y la comunidad.

Por parte de las esposas de los presidentes municipales, el acompañamiento tiene un reconocimiento social importante. Coordina los rituales en la toma de mando, es decir, cuando se transfiere el poder de una autoridad a otra. Aunque el padre represente

en la esfera de lo político-comunitario, el prestigio social recae en la familia. La asamblea así lo manifiesta cuando renuevan autoridades. Se habla de familia comunitaria.

4.4 Sofía Robles Hernández. Propuesta de un feminismo comunal

4.4.1 Breve Etno-biografía:

El movimiento de los pueblos originarios en Oaxaca durante la lucha por el reconocimiento legal del derecho a la autonomía y la libre determinación, entre la década de los sesenta y finales de los noventa, se comprende con el papel en la organización y participación de las mujeres. Sofía Robles Hernández ejemplifica esta imbricación de exigencias que debaten, dialogan y acuerdan para establecer un movimiento por la igualdad de derechos a la participación política, social, económica y cultural de las mujeres.

Este apartado aborda cómo se construyó el discurso del derecho de las mujeres indígenas en el proceso de reconocimiento legal en la jurisprudencia indígena en Oaxaca, y las alianzas que se tejieron para que se abriera paso al debate de los límites entre el derecho individual en convivencia con los derechos consuetudinarios en el Oaxaca contemporáneo.

Sofía Robles, originaria de la comunidad de San Francisco Cajonos ubicado en la Sierra Norte se casó con Floriberto Díaz, intelectual ayuuik que materializó parte del pensamiento filosófico de Santa María Tlahuitoltepec. Hija de campesinos, ha trabajado desde la década de los ochenta en diversas organizaciones civiles, tales como la Asamblea de Autoridades Zapotecas y Chinantecas. Organización que agrupó 27

comunidades originarias para exigir la construcción de escuelas, clínicas y la mejora en la infraestructura carretera. Es madre de dos mujeres y un hombre. En 1995 enviudó asumiendo los cargos del esposo.

4.4.2 Inicios en la organización social:

Sofía comienza a participar en la fundación de organizaciones de bases a través de la Asamblea de Autoridades Mixes en 1981 con el objetivo de reunir al mayor número de autoridades municipales para exigir el reconocimiento legal de las autonomías originarias y la libre determinación en Oaxaca. En ese mismo contexto aparecen agrupaciones como la Organización de Defensa de los Recursos Naturales y Desarrollo Social de la Sierra Juárez (ORDRENASIJ) conformado por autoridades principalmente del distrito de Ixtlán de Juárez cuyos principios reivindican la identidad indígena y la clase social.

“uno de los inicios de la organización regional fue un poco una propuesta a decir ¡basta a los cacicazgos! Y respeto a la decisión de las comunidades. Hubo ese primer manifiesto, pero después hubo un movimiento. Las propuestas surgen a partir, no de asambleas comunitarias, sino de asambleas de autoridades” (Sofía Robles, Sta. Maria Tlahuitoltepec).

Las primeras iniciativas de estas organizaciones fue impulsar los foros regionales para trabajar en la propuesta de ley sobre derechos de los pueblos indígenas

en Oaxaca. Después de la formación profesional de Floriberto Díaz, originario de la comunidad de Santa María Tlahuitoltepec y Jaime Luna de Guelatao de Juárez, se toma la iniciativa de crear las primeras alianzas entre quienes habitan en las zonas rurales y personas procedentes del Distrito Federal, la Ciudad de Oaxaca y España. Fue así que Servicios Comunitarios A.C (SERCO) aparece como iniciativa, pero como explica Sofía, *“no había un balance, había ideas distintas, mejor eso lo dejamos a un lado”*.

A finales de la década de los ochenta se funda la Asociación Civil, Servicios del Pueblo Mixe (SER, A.C) con el propósito de continuar consultando en las comunidades sobre las necesidades básicas como la educación y la salud, dando prioridad al tema de las formas de organización política de los sistemas normativos internos:

“En esas asambleas regionales empezó a verse de cómo era posible que las autoridades y después tengan que pasar a las planillas del PRI, entonces ya se fue llevando esa propuesta a muchos foros, al gobierno; y se hacen foros en diferentes regiones. Y siempre era, queremos el reconocimiento de nuestras autoridades, hasta que por fin se aprobó (en 1995)” (Sofía Robles, diciembre 2012)

4.4.3 La formación del reconocimiento jurídico.

Sofía Robles explica que inicialmente fue difícil crear los espacios de encuentros entre los pueblos originarios. Por eso fundaron las primeras organizaciones civiles de bases indígenas para promover el debate en torno a los derechos los pueblos originarios y los derechos de las mujeres.

Desde su experiencia, dice sobre las mujeres:

“no estaban en los cargos, eran hombres y siguen siendo hombres [...]

Las mujeres casi siempre se tiene el concepto de que están para atender la casa y nada más. Entonces es muy difícil o era muy difícil concebir que las mujeres estuvieran en los cargos públicos. En muchas comunidades, las mujeres no están en los cargos públicos, están pero como esposas de los que están haciendo cargos, incluso las mujeres casadas tienen, es decir, el que es candidato para cargo es el hombre. Solamente las mujeres que están (en los cargos) son las mujeres solteras” (Sofía Robles, diciembre 2012).

El interés de Sofía en trabajar con mujeres fue en San Francisco Cajonos donde, *“quería ver a las mujeres más activas en la comunidad, en los espacios públicos, y pues ahí no fue posible”* (enero 2013). Cuando se casa con Floriberto Díaz, su integración a la vida social en la comunidad lo realiza a través del acompañamiento de los cargos de quien fuera su esposo: *“el primer cargo que asumimos juntos fue el de mayor de vara. Fue el primer cargo que asumimos; ahí se va conociendo a la gente, a las mujeres”* (Sofía Robles, diciembre 2012). En los primeros años de la década de los ochenta forma parte de la agrupación de Mujeres Tlahuitoltepecanas con quienes trabaja el campo e impulsa la creación del Comedor Comunal.

Desde SER, AC. Sofía abre el espacio sobre derechos de las mujeres a través de una Comisión encargada de producir alianzas con organizaciones civiles no indígenas a nivel nacional y federal. Con el financiamiento de la Fundación estadounidense John

and Catherine Mac Arthur, tres mujeres y cinco hombres, elaboran material didáctico para llevar a las comunidades información sobre el derecho de las mujeres.

A diferencia del movimiento de las mujeres zapatistas, las mujeres originarias en Oaxaca, explica Sofía:

“no buscábamos hacer una revolución, tomar las armas, sino un trabajo tranquilo, empezando por (cambios hacia) nosotras mismas, era la única manera posible de trabajar para que fuéramos valoradas (...)

(...) cuando empezamos a trabajar fueron talleres regionales desde SER sobre derechos de las mujeres, sobre participación política, sobre cuidado del medio ambiente, sobre nutrición, sobre salud. Eran talleres” (Sofía Robles, diciembre 2012).

El anterior testimonio resulta importante porque esclarece las acciones políticas del movimiento indígena oaxaqueño en diferenciación del movimiento armado-popular neozapatista en 1994. La estrategia de los pueblos originarios oaxaqueños se basa en la articulación de la educación popular para producir “conciencia crítica” de recreación de la identidad étnica, revaloración igualitaria-comunitario del género y una lucha constante contra la desigualdad estructural económica en México.

4.4.4 La elaboración de los derechos de las mujeres indígenas en comunidad y de cara a los Foros Internacionales.

En el contexto del Primer Encuentro Latinoamericano de Organizaciones Campesinas e Indígenas se lanza la “Campaña Continental, “500 años de resistencia indígena y popular”, siendo un espacio clave para la articulación de alianzas políticas de cara al proceso de transformación en las relaciones establecidas entre los pueblos indígenas y el Estado.

A cuatro años de constituirse SER, AC organiza en Santa María Tlahuitoltepec a finales de octubre de 1993, el Simposio Indio-latinoamericano dedicado a analizar la propuesta sobre los Derechos Fundamentales de los Pueblos Indígenas. Dicho encuentro en palabras de Sofía facilitó ampliar la red de organizaciones de mujeres y no mujeres:

“Tengo una red amplia de mujeres indígenas, a nivel del Estado, y empecé con el conocimiento por el trabajo mixto (en organizaciones civiles), no propiamente el trabajo de mujeres, sino el trabajo mixto de la organización que nos íbamos a reuniones, talleres y de esa manera conocíamos a varias gentes. Entonces, para los encuentros ya existía esa base organizativa, esos vínculos, sirvieron para decir ‘hay que llamar a las de Puebla, a las de UCIZONI’ a todas las organizaciones porque había mujeres, entonces hay que llamarlas. Entonces ya había una red, ya había un conocimiento a quién llamábamos” (Sofía Robles, diciembre 2012).

En la medida que las organizaciones civiles de bases indígenas cobraban mayor notoriedad en el contexto local, nacional e internacional, las mujeres empezaron a participar en encuentros, destacando las voces de Margarita Gutiérrez del Frente Independiente de Pueblos Indígenas, Martha Sánchez del Consejo Guerrerense “500 años de Resistencia Indígena y Popular”, Beatriz Gutiérrez de la Red Nacional de Mujeres Indígenas, y Sofía Robles en representación de SER, AC. Estas mujeres llegaron al Foro de Organizaciones No Gubernamentales celebrado en Mar de Plata, Argentina en 1994.

Esta plataforma funcionó en tanto que espacio de reflexión preparatorio previo a Beijín 95's donde se incluyó las exigencias de las mujeres indígenas:

“[...] Me empecé a involucrar con las (mujeres) no indígenas que andaban preparando la Cuarta Conferencia (Mundial de Mujeres Beijín, 1995). Entonces ahí vimos que era importante meter el tema indígena [...]

[...] era un compromiso con la temática indígena. Entonces dijimos, ¡las mujeres indígenas presente! Hicimos un Encuentro Nacional en México previo a Beijín, y previo al Encuentro latinoamericano que fue en Ecuador.

En Ecuador fue el Primer Encuentro Continental de Mujeres Indígenas, y de ahí nos trajimos el compromiso de hacer el Segundo Encuentro Continental en México, pero dijimos no es posible hacer un encuentro continental en México sin que antes haya un encuentro nacional, dijimos, tenemos que hacer un encuentro nacional, y lo hicimos en Oaxaca. Entonces, son puros reuniones y encuentros para

abordar la problemática de las mujeres” (Sofía Robles, diciembre 2012).

En el Foro Continental en Mar de Plata (1995), se asume el compromiso de producir una agenda sobre los derechos de las mujeres indígenas para que sean incluidos durante el proceso de cambios legislativos de principios de la década de los 90’s en América Latina.

A iniciativa de la Confederación Nacional de Mujeres Indígenas del Ecuador, se celebró el Encuentro Continental de Mujeres Indígenas de las Primeras Naciones de Abya-Yala celebrado en agosto de 1995 en Quito, Ecuador. En él se reunieron 170 mujeres indígenas de 20 países, siendo la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas del Ecuador (CONAMIE) y la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), los órganos que propusieron la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer, como parte de las acciones en vísperas del festejo del Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas (1995-2004).

De estos encuentros emerge una nueva etapa para las mujeres indígenas, quienes elaboran su propio discurso a través de la producción de declaraciones, tal como la Declaración del Sol; documento que exige a los Estados latinoamericanos el reconocimiento legal al desarrollo integral, plural, equitativo y armonioso de los pueblos indígenas. Al mismo tiempo que acusan al Estado de beneficiar la expansión del modelo neoliberal, mercantilista y lucrativo excluyente de la relación entre identidad cultural, territorio y Estado.

Como refiere Sofía, *“Esta práctica, que no es nueva, se basa en pensamientos, sentimientos y actitudes inhumanas, individualistas y corruptas que se reproducen en*

una estructura injusta del Estado y la Sociedad”. El documento, además, manifiesta la solidaridad al movimiento zapatista, la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía en México, las reivindicaciones etno-sociales de los cocaleros en Bolivia, el Perú, Colombia, Venezuela, Ecuador, así como el pronunciamiento hacia el rechazo del bloqueo económico de Estados Unidos contra Cuba.

En las demandas específicas de las mujeres instan a los gobiernos y a la Organización de Naciones Unidas a garantizar *“la plena participación de las mujeres indígenas en instancias dirigidas a mujeres indígenas representantes de nuestros pueblos, para que nos escuchen y acojan nuestras propuestas y demandas, que expresan las necesidades más sentidas y profundas de las Mujeres Indígenas”*.

4.4.5 Del reconocimiento legal en Oaxaca a la participación del 4º. Foro Mundial de las Mujeres Beijing 95’s.

El 27 de octubre de 1995, Sofía Robles participa en la elaboración de la Declaración de Jaltepec de Candayoc, Mixe en cuyo escrito se refleja la exigencia del derecho a ejercer la autonomía en Oaxaca, el pronunciamiento contra la violencia de las comunidades zapatistas y la intervención del Estado para que respete la dignidad organizacional de los pueblos originarios. Al mismo tiempo, exige el respeto de los Acuerdos de San Andrés y que se garantice, la seguridad de los mediadores, asesores e invitados a las reuniones que se desarrollan a lo largo del debate sobre derechos de los pueblos indígenas:

“Urge (al Estado) que se reconozca y respete los derechos colectivos, históricos y específicos de los pueblos indígenas, en tal que pueblos, y los de los integrantes de esos pueblos, a la par de sus derechos individuales como personas.

[...] reconocer, sin limitaciones ni restricciones artificiales, los alcances y niveles de la autonomía que en libre acuerdo con el estado determinen las comunidades, pueblos y naciones indígenas según su desarrollo histórico y circunstancias particulares, como forma concreta de ejercicio del derecho a la libre determinación dentro del Estado. Debe garantizarse, también, el cabal e irrestricto cumplimiento de todo lo acordado al respecto” (Sofía Robles, diciembre 2012).

Mientras que en Oaxaca, el entonces gobernador, Diodoro Carrasco Altamirano convoca en 1996 a las activistas feministas, las académicas y las representantes de organizaciones sociales a reunirse para fundar el Comité Oaxaqueño. Esta será la plataforma rumbo a la celebración del IV Foro Mundial de la Mujer Beijín: El Comité de Mujer de SER, la Unión de Mujeres Yalaltecas, y la Unión de Comunidades Indígenas de la Zona del Istmo (UCIZONI) figuran en la lista de participantes. De esta primera reunión surgen propuestas para impulsar proyectos de gestión productiva, artesanal, capacitación, salud, educación y abasto alimenticio.

El Grupo de Mujeres “Rosario Castellanos” hace de puente relacional entre las organizaciones civiles y el Estado, proponiendo a Sofía Robles como figura importante en la organización y propuesta del derecho de las mujeres indígenas. Esta iniciativa lleva a Sofía Robles a establecer diálogo e intercambiar experiencias con mujeres como Blanca Chacoso originaria Quechua (Ecuador), Sonia Henríquez del pueblo Kuna

(Panamá), Mirna Cunningham de la comunidad miskitu (Nicaragua), Tarcila Rivera Zea quechuahablante de Perú y Alicia Canaviri aymara (Bolivia).

En 1997 en la Ciudad de Oaxaca se celebra el Segundo Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas bajo el lema “Construyendo nuestra historia” encabezado por la comandante del EZLN Ramona, la acompañan 700 mujeres de orígenes diferentes del país. El resultado, la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (CONAMI), espacio que promueve el reconocimiento social del género en el movimiento indígena mexicano (Hernández, Octubre 2000).

[...] las propuesta e iniciativas se van cruzando, no es aislando, sino se van tejiendo redes, se van tejiendo iniciativas así se fue dando (la organización de mujeres a nivel internacional). Entonces ya había mujeres que conocía. Hay muchas que conocimos en el proceso (de la lucha por el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas) pero hay otras, que ya la conocíamos antes y que fueron el canal para llegar a otras mujeres (Sofía Robles, diciembre 2012).

En la primera reunión de Enlace Continental de Mujeres Indígenas celebrado en Lima, Perú; a iniciativa de las activistas Tarcila Rivera, Lucy Mullenkei, Lea MacKenzie y Berenice fundaron el Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI) con el objetivo de organizar las acciones encaminadas al Primer Foro de Mujeres Indígenas, en Nueva York. El FIMI también significó una plataforma para construir redes que consolidasen a las organizaciones de mujeres indígenas, incentivando la participación y visibilizándolas en el contexto internacional. (Valladares, *Alteridades*, vol. 18 n. 35 ene/jun. 28)

Estos encuentros comunitarios, estatales, nacionales e regionales en América Latina fueron la plataforma para debatir los derechos de autonomía y libre determinación de los pueblos originarios. Asimismo los derechos específicos de las mujeres indígenas, quienes empezaron a tomar distancia del discurso feminista urbano.

Este distanciamiento discursivo se reflejó durante la Cuarta Conferencia Mundial de las Mujeres celebrado en Beijín 95, donde participaron 150 mujeres indígenas de las cuales 23 son originarias de América Latina. En dicho evento se concertó demandas específicas en tanto que mujeres indígenas. Tal como expresa Sofía:

“Hicimos una carta independiente porque son diferentes maneras de ver el mundo. Hay problemática comunes (con las mujeres no indígenas) pero hay una especificidad en lo rural, en el campo, en el indígena, entonces las mujeres tenemos que ver cómo; incluso antes de Beijín a la representante latinoamericana de mujeres se le cuestionó por qué los financiamientos iban todo hacia a las mujeres y por qué a las mujeres indígenas no, pero también no es cuestión de las otras mujeres, es una cuestión de formación de las mujeres, de decir hay que gestionar tal proyecto, o sea los recursos no van a llegar automáticamente, o igual a los pueblos indígenas.

Si los pueblos indígenas no reclaman un derecho, una asignación de recurso, no va a llegar, entonces hay que luchar por ese recurso o ese derecho. Eso era, pero sí se les cuestionó a las mujeres latinoamericanas no indígenas porque los recursos llegaban a las feministas y a las indígenas no. ¿Por qué le voy a reclamar a una asociación que no me llega el recurso a mí?, tengo que crear las

condiciones para que los recursos puedan llegar aquí” (Sofía Robles, diciembre 2012).

De regreso a Oaxaca, Sofía se integra en el 2003 a la Red Nacional por los Derechos Sexuales y Reproductivos en México (ddser), donde colabora con mujeres mixes. Ese mismo año, el Instituto de Salud Pública (IHP) con sede en San Francisco California, Estados Unidos, la beca para formarse en el Programa Internacional en Planificación Familiar (PIPF), y cinco años después en el Programa en Salud Sexual en Adolescentes (PSSA).

Debido a las diversas actividades que tiene en relación a la participación activa que tiene por los derechos de las mujeres y los pueblos indígenas, Sofía deja inconclusa la Licenciatura en Agronomía. En el 2005 retoma los estudios en el Centro de Estudios para el Desarrollo Rural (CEDER) con sede en Rancho Capholitic, Zautla Puebla.

Al respecto, agrega:

Como trabajaba con las mujeres y trabajaba hortalizas, pensaba que era necesario capacitarme para poder diseñarlo, entonces me dije, se puede hacer estudiando porque estábamos trabajando desde la organización, ese era el objetivo de SER, de trabajar con las comunidades, y es un crecimiento personal pero también un crecimiento con la gente. Si tu objetivo es trabajar con la gente siempre necesitas tener algo que dar, entonces ese era mi objetivo, yo quiero saber para poder mejorar como herramienta de trabajo (Sofía Robles, diciembre 2012).

La Comisión de Mujeres de SER, A.C, va consolidarse hasta ampliar sus alianzas en Consorcio para el Diálogo Parlamentario y la Equidad de Género y la Red por los Derechos Sexuales y Reproductivos en México (ddeser). Ambas alianzas originan los Encuentros de Mujeres Mixes (RED) y la participación de mujeres originarias en las celebraciones del 8 de marzo día internacional de la mujer, y el Día Internacional de la Eliminación de la Violencia contra la Mujer, el cual se conmemora el 25 de noviembre.

Como describe el boletín del Onceavo Encuentro Regional de Mujeres Mixes “Género confianza para mi bienestar” que se celebró en la estación de Mogoñé, San Juan Guichicovi los días 10 y 11 de marzo de 2012:

“las mujeres somos una parte muy importante de la comunidad y tenemos que luchar por la igualdad, los hombres piensan que al casarse con una mujer es para tener hijos, cuando uno sale de su casa no conocemos nuestros derechos, pero en mi cuerpo soy yo la que mando, la mujer decide cuántos hijos tener”

“La violencia de género es un tema muy grande, a nosotras nos han violentado en el ámbito público, en las escuelas porque no hablamos, no le dedicamos tiempo a nuestros hijos y cuando denunciemos no nos hacen caso las autoridades” (Boletín, 2012)

En resumen, en estas redes se fueron tejiendo exigencias específicas en torno a sus identidades genéricas, étnicas, y también espacios propicios para denunciar la violencia estructural que se ejerce en contra de mujeres y pueblos indígenas.

4.4.6 El nombramiento. Retos y desafíos

El primero de enero de 2012 Sofía asume el cargo de presidenta municipal. Es la segunda vez que la proponen y la asamblea reconoce socialmente el servicio de ella y su esposo Floriberto.

“[...] como en todo los lugares siempre va haber gente inconforme, siempre habrá gente que dice que no debería ser, porque como todo el pueblo sabe y mucha gente sabe que no nací, no soy nativa de Tlahuitoltepec, sin embargo ahí empecé a ser ciudadana digamos, ahí empecé a dar mi servicio junto con mi marido y creo que fue por eso que (me nombraron presidenta municipal), si yo no hubiera tenido cargos anteriores con mi marido, nunca me habían propuesto [...]

Cuando le informan del nombramiento, Sofía, narra:

[...] siempre he dicho que las mujeres tenemos derecho a tener cargos públicos, tenemos el derecho a ser elegidas como autoridad, sin embargo, yo no esperaba que fuera; o sea, sí tenía, tengo y sigo teniendo esperanza de que otras mujeres lleguen a la presidencia, pero yo no esperaba a que fuera por no ser de (Tlahuitoltepec), por no saber hablar bien el mixe. Yo sí esperaba que hubiera mujeres, pero no esperaba que fuera yo, hay muchas mujeres en Tlahui que pueden ser presidentas. Hay muchas que han dado este servicio de manera directa.

[...] Estuve antes como esposa, apoyando a mi compañero a mi marido. Y pues uno no se entera directamente de los problemas sino que se entera uno a través del esposo, y hasta muchas veces a las asambleas ya no va uno porque no da tiempo, está uno en el trabajo. Por eso es que no lo creía, que sí esperaba que fueran mujeres pero no precisamente yo. [...]"

La concepción de la filosofía del poder en la comunidad de Santa María Tlahuitoltepec, a decir de su experiencia se basa en:

"[...] mi compromiso de escuchar a la comunidad a través de las autoridades, o a través de las asambleas, más bien de cómo ir retomando lo que la gente estuviera demandando [...] empezando, con el cabildo con quien se tiene que platicar de manera constante para ir viendo las cosas (que se le darían prioridad a lo largo del año de gestión comunitaria) [...] con la comunidad escucharla.

[...] me dio fortaleza decir, ¡bueno vamos a caminar todos juntos, y pues escuchándolos, de preguntarles [...] sabía claramente que no había servido directamente. No había hecho ningún cargo de manera directa como muchos (de quienes habían sido nombrados autoridades municipales). Muchos de ellos ya habían pasado por todos los cargos y que yo tenía que aprender, yo tenía que ponerme en el papel de 'yo lo sé todo' porque no lo sabía todo [...] Sé hablar, sé escribir, manejo la computadora, esas cosas que ayudan, son herramientas que nos

ayudan (a las mujeres) a poder y asentirnos seguras de que sí vamos a poder sacar adelante”

Este aprender a escuchar a las personas de la comunidad difiere de las relaciones sociales de poder de carácter civil e institucional. El ejemplo está en que:

“[...] de mi parte he estado participando en organizaciones civiles, esa fue mi decisión desde que estaba joven, de no entrar a la institución pública, institución de gobierno sino trabajar por la libre, ser independiente, entonces también en mi organización (Servicios del Pueblo Mixe) pues decían vas a hacer presidenta, y ya sabían que me tenía que ir o las redes donde pertenezco, la red por los derechos sexuales y reproductivos (DDSER) que trabajan temas de género, temas de mujeres; era una celebración, era decir ¡ya vamos a tener una compañera de presidenta y todas muy contentas y muy pues yo así como con temor decía, voy a hacer presidenta, y las mujeres decían: ¡ah la presidenta! Se ponían muy contentas, porque no saben cómo es el cargo comunitario” (Sofía Robles, diciembre 2012).

De ahí que los desafíos de las autoridades municipales se centren en aprender, no sólo el lenguaje de las relaciones sociales comunitarias, sino adaptarse al discurso socio-burocrático del Estado.

“Las necesidades son muchísimas y los recursos son muy pocos, entonces a penas y se puede medio distribuir el recurso para algunas obras [...] ya viene bien establecidas las reglas, y no puedes ir contra de esas reglas. Aunque la comunidad quiera hacer sus cosas del municipio no se le puede apoyar, aunque la comunidad quiera hacer un techo, la comunidad no puede apoyar [...] hay muchas necesidades que no se pueden atender con los recursos del gobierno [...]”(Sofía Robles, diciembre 2012).

La sumisión de las reglas de decisión por parte de la asamblea comunitaria se ven supeditadas por la dominación económica que el Estado impone. De esta manera, la comunidad se debe ajustar a esta dominación colonial de la socio-burocracia institucional, considerando que la distribución económica hacia los pueblos originarios no satisfacen con la realidad de sus necesidades materiales: en la educación y en la salud principalmente.

Considerado que el lenguaje socio-burocrático no responde a la necesidad del idioma ayuujk cuya filosofía parte de una lógica comunitaria de relaciones sociales, reciprocidad, ritos y ceremonias singulares.

Sofía aprendió el idioma ayuujk, no obstante resultó difícil expresarse públicamente en el idioma. Durante la transferencia del poder habló en ayuujk mostrando su adaptación en la comunidad. Para ella fue un reto desenvolverse en un idioma que aprendió socialmente.

Para ella, el desempeño del cargo significó:

[...] estamos en el ojo del huracán, ahora sí que estamos bien expuestas porque aunque uno no quiera ser. Cuesta mucho aceptar que eres autoridad, de que eres una persona importante. Presidente es una persona importante, y eso cuesta trabajo como sentirse importante. Yo soy Sofía y nada más, pero sí estás en un nivel (de asumir cargos) ya no eres cualquier persona, eres una autoridad y así te ven. En ese sentido, pues sí tienes que cuidarte (como mujer).

Yo me dije ¡yo no me voy a emborrachar nunca! -si beber pero- uno tiene que ponerse sus límites. O también, las parejas, los novios, por ejemplo un hombre, eso tiene uno que cuidarlo mucho porque sí es una cuestión delicada pues estamos en otro nivel, que no debería de ser, que no debería tener uno su vida privada, pero a veces ya no, pierde uno esa parte privada y está uno expuesta a todas las miradas [...]

[...] Hay que cuidar que las mujeres no sean vistas como que dicen “las mujeres entran (a los cargos) no más para divertirse, para hacer cosas que no deben de hacer, eso no debemos hacer las mujeres; si lo hacen los hombres no hay problemas que no están tan expuestos a la mejor se critican pero no es tan fuerte la crítica hacia las mujeres [...]“(Sofía Robles, diciembre 2012).

La imagen de las mujeres que asumen el rol del poder comunitario tiene sus implicaciones sociales que conlleva a la visibilidad de la desigualdad relacional del género. Por ejemplo, la ruptura en la esfera pública de las mujeres requiere del reconocimiento social para las comunidades regidas por el sistema normativo indígenas

puesto que el espacio de la asamblea resulta la matriz organizativa de la política de lo común. En ese sentido, la figura de la mujer, destaca Sofía:

“[...] El papel de la mujer en el sistema de cargos es importante, pero no puedes cambiar el sistema [...] tiene muchas implicaciones; para mucha gente no deben de estar [...] deben de estar los hombres, no deben de estar las mujeres. Las mujeres no sirven, no tienen la capacidad, entonces quienes deben de estar ahí son los hombres. Para que una mujer esté en el cargo, [...] hay que arreglar muchas cosas [...]” (Sofía Robles, diciembre 2012).

A diferencia del reconocimiento social que se le otorga al hombre cuando lo nombran autoridad comunitaria para las mujeres implica exponerse públicamente, limitarse y demostrar que tiene el valor simbólico del poder.

“Falta la parte de decir, ‘a ver las mujeres también pueden ser autoridades’. Reconocimiento. Antes había mucho discurso de que las mujeres no pueden, ahorita cambió, ahora los hombres y las mujeres pueden, todos tienen capacidad, pero aún todavía no es así de automático.

En Tlahuitoltepec, ya hay reconocimiento en que las mujeres también pueden. Y las mujeres van avanzando en sus cargos, una mujer aunque no se está pensando en servir, la eligen; y al momento que la eligen lo tiene que cumplir. Aún falta, estamos más o menos en el camino, [...]

se avanza más en la práctica que en el discurso. O sea, puedo echar un discurso en el que las mujeres sí tenemos derecho, pero no creo que en ese sentido vaya.

En lugar de avanzar, como que nos vamos creando obstáculos [...] Entonces, sí es más ver las herramientas que puedan tener las mujeres, ver los espacios con mayor conocimiento, información, de qué cosa pasa, para que en el momento en que tengan un cargo, ellas puedan asumir ese cargo bien! (Sofía Robles, diciembre 2012).

Reflexiones finales.

En este capítulo se ha argumentado el proceso social y político de las mujeres en la comunidad ayuujk de Santa María Tlahuitoltepec para acceder al sistema de cargos, donde se reinventan las identidades originarias para construir las ciudadanías múltiples en poder de la resistencia frente al lenguaje legal multiculturalista discriminatorio y racistas de las prácticas políticas que dotan de pertenencia a los pueblos indígenas regidos por el sistema normativo indígena oaxaqueño.

Las mujeres entrevistadas caminan por experiencias múltiples articuladas por la maternidad, la influencia de la teología de la liberación, la discriminación, el racismo, el sexismo durante el trayecto migratorio y la integración por medio de la escolarización, decidiendo regresar a la comunidad de origen para facilitar los espacios de recreación de la identidad ayuujk.

Esta transición cultural, hace que durante el viaje de retorno más allá de la posición tradicionalista de las mujeres conferidas a la reproducción de la figura civil y

social del matrimonio y la familia nuclear subvierten el escenario del género en las relaciones sociales.

En palabras de Teresa de Lauretis, “lo personal es político, porque lo político se hace persona por medio del impacto subjetivo que tienen las experiencias de los sujetos (donde se constituye) la marginalización de las diferencias que existen dentro o fuera de los límites marcados en torno a una noción unitaria del yo, la casa, la raza o la comunidad” (C. Cangiano y DuBois; en De Lauretis: 73-113).

De ahí que el rencuentro y la re-integración a las dinámicas sociales de la comunidad faciliten la recreación de la identidad para dar nuevas acciones comunitarias en beneficio de la producción de ciudadanías en poder y en resistencia accediendo al sistema de cargos.

En poder, en tanto que las entrevistadas muestran las relaciones desiguales de género que se establecen entre hombres y mujeres, e incluso, entre personas del mismo sexo. De lado de la resistencia, ellas elaboran subjetividades críticas que subvierten en el escenario social y político, con lo cual participan activamente en la re-elaboración cultural del discurso contra-hegemónico que el Estado multicultural neoliberal impone a través de la separación legal entre indígenas y no indígenas y la victimización histórica de la mujer. Ellas toman la posición de sujetos de transformación y luchan para transitar del castigo a la construcción de la política de lo común, siendo la Asamblea General Comunitaria, el espacio por excelencia de reconocimiento y prestigio social.

En este proceso histórico, por ejemplo, las mujeres entrevistadas describen el ser ciudadano, la importancia de participar en la fundación de organizaciones civiles de carácter productivo que apoyan la economía familiar, el campo, la educación, la música, la salud y las limitaciones institucionales del Estado. Esta ausencia del Estado,

evidencia la discriminación y el racismo hacia los pueblos originarios, dado que no cumple con la obligación de cubrir las necesidades básicas de la ciudadanía liberal post-revolucionaria de carácter social, político, económico y cultural.

Por eso la importancia de que el registro del Manifiesto al Pueblo Mixe deje constancia a finales de la década de los setenta que la lucha por la autonomía y la libre determinación será un ejercicio de “derecho democrático, garantizado por la Constitución de la República, sin pedirle permiso a nadie. Nosotros debemos conocer los derechos que nos asisten como mexicanos y como indígenas, pues ya basta de que continuemos viviendo en la miseria y lejos de la justicia” (Robles y Cardoso; en Díaz: 421).

El texto elaborado por organizaciones civiles de bases indígenas, acentúa la intervención social “en la educación de nuestros hijos para que sea de acuerdo a nuestras tradiciones positivas, pues tenemos la amarga experiencia de que la enseñanza en las escuelas es en contra de los hábitos de trabajo y trato comunales”. Agrega, “la escuela rechazamos es la que enseña el egoísmo y la falta de solidaridad humana” (Robles y Cardoso; en Díaz: 422 y 423).

Destaca la mirada crítica de Floriberto Díaz, intelectual, activista, antropólogo y esposo de Sofía Robles en relación a las desigualdades de género que en la comunidad observó, para quien “la tendencia al alcoholismo refleja, finalmente, la incapacidad del varón para satisfacer sus necesidades y las de la familia. Es la mujer la que mantiene realmente la economía familiar y el desarrollo de los hijos (...) la educación (...) de los varones no reconoce o le cuesta reconocer esta realidad, es parte de la educación machista de la sociedad mexicana-occidental (...)” (Robles y Cardoso; en Díaz: 422 y 423).

Esta complementariedad y acompañamiento político-comunitario relacional en el sistema de cargos por parte de Floriberto y Sofía, conlleva a tejer lazos que consolidan las organizaciones de bases en la comunidad y los acontecimientos globales en materia de derechos de los pueblos y mujeres indígenas.

Las alianzas entre las prácticas del pensamiento feminista urbano y los procesos internos de la comunidad facilitaron el encuentro de mujeres originarias procedentes de otros Estados de México y Latinoamérica hasta desplazar las voces al foro internacional de Beijín 95's.

En Santa María Tlahuitoltepec surge parte de la propuesta de la práctica filosófica de la *comunalidad* para exponer las diversas concepciones cosmológicas y vivenciales del sujeto comunitario en relación con las estructuras políticas, sociales, económicas, culturales y ceremoniales-religiosas.

Las mujeres entrevistadas forman parte de la generación radical de intelectuales indígenas que responden al paternalismo colonialista del Estado proponiendo una forma autónoma de concebir la *comunalidad*. Las organizaciones sociales, los proyectos educativos, la intervención del Estado y la negociación permanente con éste último hizo que se fuera construyendo un sujeto de derecho reaccionario y crítico de la visión universalista y hegemónica de poder.

Hay una formación militante e intelectual en las mujeres quienes participan activamente en la lucha por la autonomía y libre determinación, sin armas. Las mujeres entrevistadas significan una nueva categoría de intermediarios culturales de resistencia denominada *indianidad* (De la Peña, 1995). Una características, como vimos en el caso de Rogelia en Juchitán, de la emergencia de un nuevo sujeto de mujer politizas y

“consientes” de las identidades múltiples en poder de la resistencia donde recrean la ciudadanía de género, etnicidad y clase social.

La aparición del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en la escena internacional potenciará el discurso de la autonomía y la libre determinación. Contrario al empleo de las armas por parte del EZLN y la elaboración de un manifiesto de las mujeres, como lo ejemplifica Sofía Robles, el proceso de organización de los pueblos indígenas en Oaxaca tenía otro contexto que se relaciona contra la expulsión del caciquismo regional, la intervención del sistema de partidos en el nombramiento de autoridades municipales y la marginalidad social que el racismo de Estado les colocaba.

Es importante diferenciar las estrategias impulsadas por los indígenas de la Sierra Norte, el Istmo de Tehuantepec y la Región Truiqui en relación a la lucha armada-popular del neozapatismo en Chiapas. El punto de diferenciación se centra en el debate de la formación de la autonomía, pues en experiencia de los pueblos campesinos indígenas en Oaxaca, el sentido de autonomía comunal ha sido una práctica histórica cuya lucha se ha gestado de manera interna –la lucha por el reconocimiento social-; posteriormente ha dado luz en términos de la apropiación del Estado para seguir reproduciendo el modelo económico.

Si bien han existido bases armadas en Oaxaca, no ha sido el mecanismo de acción política para tomar el poder autonómico en el Sistema Normativo Indígena, pues quien ha intervenido en la gestión, administración y control de las identidades ciudadanas en su carácter étnico ha sido el Estado.

La Autonomía en experiencia de los pueblos indígenas oaxaqueños están pensado en la autogestión de sus sistemas normativos internos, la procuración de justicia comunitaria, el respeto de la producción epistémica con base a su idioma,

religión y ceremonias, el tequio, el servicio comunitario, así como los ritos sociales que se practican en el momento de nombrar y transferir el poder municipal tomando como referencia el bastón de vara. Éste último objeto material de gran valor sociocultural entre los pueblos indígenas de Oaxaca cuyo símbolo no solamente significa poder, sino servir a la comunidad.

Por eso la Revolución en los pueblos indios en Oaxaca posee el carácter más semejante a lo que Hanna Arend denomina el impulso espiritual social-reformador. Como en la parte introductoria adelanté, la movilización de las mujeres en la lucha por la autonomía y la libre determinación tiene diferentes relatos pues no todo se centraliza a los “Alcatraces” de Eufrosina Cruz; las coaliciones tejidas por hombres y mujeres desde la movilización de la COCEI, menos aún a la *comunalidad* de los intelectuales de la Sierra Norte donde pertenece Sofía Robles. Tomando en cuenta, las mujeres desplazadas, asesinas y desaparecidas que luchan por participar en la formación de la autonomía en San Juan Copala, en la Región Mixe.

La participación de las mujeres indígenas en términos etno-regionales no son generalizables, más bien responden a un “movimiento eternal, ineludible, recurrente, movimiento desordenado destinado a la humanidad, con altos y bajos, comparaciones desde tiempos inmemorables au lever et coucher du soleil, de la lune et des étoiles” (Arend, 2012: 60 y 61) [Traducción mía].

Por tanto, difieren en relación a la democracia comunitaria radical que nos propone el movimiento neozapatista cuya experiencia de la educación en resistencia aportan novedosos “modos de producción social de una política regional de educación bilingüe y multicultural dentro de un marco autonómico donde el Estado no sea el actor

que legitime el lugar y las funciones atribuidas dentro de los medios escolares el idioma y los saberes culturalmente diferenciados” (Baronnet, 2010: 449)⁵⁰ [traducción mía].

Lo cierto es que la participación de Sofía, muestra la introducción del discurso del derecho de los pueblos y mujeres indígenas, no tanto como identidades ciudadanas separadas, sino complementarias y acompañada en el proceso de lucha en la defensiva de la resistencia cultural a la ideología mestiza mexicana.

También el sentido político del servicio comunitario, elemento importante de reconocimiento social en la comunidad a través del nombramiento que realiza la Asamblea Comunitaria regresa a Sofía en asumir el cargo de Presidenta Municipal, siendo la primera mujer no nacida en Santa María Tlahuitoltepec en desempeñar dicho cargo.

En este sentido se abre la pregunta en torno a una lucha por el reconocimiento dentro de la lucha por el control de la gestión y administración de la hegemonía de la “autonomía política” siendo las diversas experiencias de las movilizaciones indígenas el claro ejemplo de que se continúa reproduciendo un modo de existencia que premia al sujeto consumidor sobre el sujeto emancipador. En el caso oaxaqueño, la emergencia en el debate político-académico en torno a la propuesta de los y las intelectuales de la Región Norte de la *comunidad* en tanto que base autonómica condicionada jurídica y electoralmente por la dominación del sistema de partidos políticos, limita la creación de un proyecto “anti-hegemónico”.

⁵⁰ Les expériences d’éducation en résistance des zapatistes et d’autres peuples indiens apportent des éclairages novateurs de mode production sociale d’une politique régionale d’éducation bilingue et multiculturelle dans un cadre autonome où l’Etat n’est pas l’acteur qui légitime la place et les fonctions attribuées dans le milieu scolaire aux langues et aux savoirs culturellement différents (Baronnet, 2010: 449).

Por lo contrario, la lucha de fuerzas por el control de la hegemonía de la “autonomía política” desde la experiencia de los pueblos indígenas, lo observamos en las organizaciones de bases en las comunidades para por procesos existenciales de reconocimiento y valorización sociocultural. Esto con el objetivo de enfrentar la violencia a la que están cotidianamente expuestos los indígenas y no indígenas.

Las paradojas del capitalismo en confrontación con los movimientos sociales se enfrentan a la restricción de la noción de “autonomía transnacional”, es decir, espacios de reivindicación que se recrean frente a la no negociación con el Estado buscando construir alianzas con sujetos de derechos humanos transnacionales.

Ante el relevo generacional de mujeres y hombres de origen indígena que redefinen su propia identidad, buscan espacios de reflexión y de lucha; al mismo tiempo, aprenden-hablar el discurso dominante eurocéntrico, apelan a la redefinición del sentido político-comunal y exigen el respeto a la autonomía y la libre determinación.

En resumen, las palabras de las mujeres aquí registradas despejan las afirmaciones de los debates del multiculturalismo liberal en torno a las restricciones del derecho individual ante los derechos colectivos puesto que se forman nuevas ciudadanías múltiples que entran en diálogo con los procesos globales.

Hay que esperar, la irrupción de Eufrosina Cruz Mendoza, para regresar al debate ya expuesto a lo largo de la década de los noventa, y hacer hincapié en la coyuntura política para mostrar los riesgos del multiculturalismo neoliberal que reproduce la lógica de un neo-indigenismo colonizador del discurso del sistema de partidos políticos que no considera los procesos políticos-electorales de los pueblos originario regidos por el sistema normativo indígena.

Contrario a ello, asistimos a la legitimación y reafirmación de las relaciones desiguales de los pueblos indígenas y el modelo jurídico mexicano de Estado multicultural en su fase neo-integradora a la economía global. En él, no se respeta ni los derechos universales de la humanidad, tampoco los tratados internacionales en materia de derechos indígenas.

C A P I T U L O VI

Las palabras en dos ex–presidentas municipales.

Introducción:

El servicio de cargo, representa los espacios de poder donde se inician la construcción ciudadanas múltiples en poder de la resistencia. En estos espacios, se resignifican y se recrean las diferencias de género, de etnicidad y de clase social. En la participación de las mujeres, se manifiesta la reproducción diferencial de ciertas normas políticas que dividen la fuerza de trabajo en los espacios domésticos y encuentran un sentido político al ejercicio del servicio *comunal*.

Cuando se accede al sistema de cargos, las mujeres sienten y viven una transformación personal que refuerza el valor social y legal en torno al reconocimiento del servicio que prestan a la comunidad.

El presente capítulo se analiza las transformaciones subjetivas percibidas por dos mujeres quienes accedieron a la presidencia municipal: Rafaela Hernández, originaria de Tlalixtac de Cabrera (2007- 2009) y Gloria Rojas (2008-2009) ex-presidenta d

Guelatao de Juárez. En las entrevistas realizadas entre el 2008-2009, me interesa identificar las motivaciones personales que inspiraron en la participación del sistema normativo indígena y las transformaciones personales en el devenir *sujeto político*. Me interesa responder a la pregunta siguiente: cómo ellas construyen la ciudadanía y qué efectos producen en el imaginario social de la comunidad cuando son nombradas Presidentas Municipales.

En las entrevistas, recupero los procesos individuales y/o colectivos que rompen con las normas socioculturales de situar a la mujer en Estado de inferioridad al hombre. Al mismo tiempo que exploro el cómo se reproduce el sistema normativo en las comunidades antes citadas a través del servicio que prestan.

En este caminar, las mujeres sienten transformaciones personas que se reflejan en las relaciones sociales de poder de género. Estas mujeres entrevistadas forman parte de la “intelectual comunitaria”, la cual se diferencia en términos de status socio-económicos al ser enfermeras de las otras mujeres. Esta construcción permanente de la élite-intelectual comunitaria se basa en valores de reconocimiento social. La profesionalización ya implica fuente de reconocimiento legal y social.

De igual manera, me interesa conocer lo que para ellas significa el servicio comunitario y las implicaciones que tiene en su vida profesional y familiar. El servicio comunitario no es remunerado, por lo que se diferencia de la fuerza de trabajo, el cual responde al modelo socio-burocrático del Estado. Los recursos económicos, origina conflictos permanentes en las comunidades, por tanto me interesa conocer el significado que esto tiene para las mujeres.

Lo anterior, permite repensar nuevamente la formación de ciudadanías flexibles, producto de los efectos de la modernización permanente en las comunidades. Debido a

la neo-integración de las comunidades originarias a la economía global, se observa la permanente vulnerabilidad en el tejido social, así como en las transformaciones *subjetivas* que derivan en nuevas formas de la práctica del poder político.

La aceleración económica, principal desafío de la práctica ciudadana en su carácter étnico excluye del *texto* por el *reconocimiento* a la mujer. Esta aceleración económica filtrada en las comunidades, condicionan el acceso al devenir sujeto de derecho.

Los testimonios de Rafaela Hernández y Gloria Rojas, amplían el análisis de la formación intelectual con características de liderazgo, aunque el sentido *comunal* de “liderazgo” no aparezca en el discurso de las entrevistadas. Sus palabras, hacen de la reconstrucción de la trayectoria personal y profesional, acto político que refleja la lucha por la existencia del reconocimiento social de las mujeres y hombres en la comunidad, y el proceso *subjetivo* de bordar el *derecho* constitucional. En este punto de flexión, la transformación cultural de los *usos y costumbres* de vuelven objeto de ejercicio del poder.

La participación política de las mujeres en el sistema normativo indígena oaxaqueño, resulta relevante para analizar la práctica de la democracia, la igualdad, el conflicto, la comunidad y el reconocimiento legal (Dalton, 2013; Vázquez 2011). Después de las modificaciones en la legislación electoral en materia de derechos de los pueblos indígenas de la década de los noventa, las voces de las presidentas municipales, facilitaron el encuentro con organizaciones no gubernamentales, la iglesia y el Estado, donde han exigido el respeto a las normas de cultura de origen, el aumento igualitario en la distribución de recursos económicos y denunciado la violencia estructural en la que están sujetos.

Si algo tienen en común Rafaela y Rosa serán los conflictos personales que inicialmente transgreden en relación a la familia y en la comunidad. El hecho de que el cargo no esté remunerado, posee una valoración cultural basada en el reconocimiento social y no tanto en el legal como lo marca el pluralismo jurídico oaxaqueño. Por ello, resulta importante subrayar el sentido de pertenencia territorial-comunal para el ejercicio del servicio comunitario, y no tanto la fuerza de trabajo que demanda el sistema burocrático del sistema de partidos políticos.

En el momento en que se introduce y refuerza la figura de burocratización del servicio comunitario a través de la remuneración del desempeño de cargo, el sentido de “servicio” se capitaliza; volviéndose para los habitantes competencia electoral y derivando en el reforzamiento de conflictos por el poder comunitario. Esta modernización de las comunidades, a la que no están exentas, produce campos sociales de fuerza que vulneran el tejido de la política comunitaria.

Perfil de las ex-presidentas municipales:

5. Rafaela Hernández Chávez, Tlaxiactac de Cabrera (Valles Centrales)

Rafaela Hernández Chávez (2008-2010) es enfermera jubilada. Hija de padres campesinos del municipio de Tlaxiactac de Cabrera, población ubicada a 40 kilómetros de la Ciudad de Oaxaca en la región de Valles Centrales. Tiene estudios de maestría en administración. Desempeñó diversos cargos en la Secretaría de Salud de Oaxaca. En el 2008, fue nombrada por la asamblea comunitaria presidenta municipal. Soltera y sin hijos.

5.1 Gloria Rojas Solano, Guelatao de Juárez (Sierra Norte)

Gloria Rojas Solano, originaria de San Juan Cacahuatepec situado en el distrito de Jamiltepec en la región de la costa, es enfermera jubilada. Viuda del doctor Rubén González, originario de Guelatao de Juárez, comunidad donde ha residido a lo largo de 43 años. Madre de tres hijos, laboró en el Centro de Integración Social número 3 de Guelatao. De enero de 2008 a junio de 2009, desempeñó el cargo de presidenta municipal.

5.2 Formación *subjetiva* en la participación política

El sistema de cargos es el principal motor de producir y promover la participación de las mujeres en el régimen normativo indígena, y de crear espacios de decisiones donde se construye la ciudadanía comunitaria en relación a las estructuras que sostienen la reproducción de las normas culturales, políticas, económicas, sociales y religiosas de la comunidad. Para las mujeres, cuando asumen un cargo, será la familia quien sea representada en la organización de la comunidad.

La formación profesional de Rafaela Hernández, favoreció su nombramiento como presidenta municipal en Tlaxiáctac de Cabrera. La trayectoria de los cargos desempeñados antes de asumir la Presidencia Municipal, refleja de los desafíos múltiples de transgredir las relaciones sociales de poder entre hombres y mujeres.

Afortunadamente mis padres eran muy abiertos, y eso que eran campesinos, [por tanto] crecimos en el campo. La estimulación de mi madre porque teníamos que ser algo distinto, siempre me

decía: ‘mis hijos van a ser profesionistas, van a ayudar a la gente’, [y a partir de ahí] nos dejó ser libres. (Rafaela Hernández, Tlalixtac de Cabrera: 2008)

Si en el caso de Rafaela Hernández, la profesionalización favoreció en su nombramiento; para Gloria Rojas fue el Estado civil. Ella se casó con ciudadano de Guelatao de Juárez, lo que significó relacionarse socialmente con las normas políticas, económicas, culturales y religiosas en la comunidad. De esta manera construyó la ciudadanía por adopción. En tanto que madre esposa, acompañó al esposo en los cargos que le fueron asignados por la Asamblea. Cuando enviuda, asiste a las Asambleas Comunitarias y continúa ejerciendo los cargos en la comunidad.

Es así que la nombran Presidenta Municipal.

[...] afortunadamente yo ya tenía experiencia, ya había ido a la presidencia y sabía cómo se hacían los cargos, bastantes hombres me decían y reconocían mi trabajo. Sin embargo, una que otra mujer sí le deba coraje, pero yo me sentía bien, porque sentía que lo estaba haciendo a mi manera [...] alguna de ellas se ponían medio celosas [diciendo que] por ser de otra comunidad, es decir, proveniente de Cacahuatpec [no tenía el derecho de ser presidenta municipal]

Entonces como yo no era de [Guelatao] se preguntaban por qué [me había nombrado presidenta] siendo que no era originaria del pueblo

[...] (Gloria Rojas, Guelatao de Juárez: 2008)

Además de ganar el reconocimiento social de los hombres, las palabras de Gloria, nos muestran que entre mujeres se construyen diferenciaciones que apelan a la lucha por el poder. Dado que para las mujeres históricamente les ha sido vetado el ejercicio del poder, se crean campos de luchas por el reconocimiento social, principalmente haciendo referencia al entronque del patriarcado.

No habituadas en el ejercicio del poder, las mujeres encuentran en los entornos sociales, el espacio de producción de la diferenciación cuyas consecuencias deriva en enemistades y la lucha por el reconocimiento político. La principal argumentación, dice Gloria, deriva del lugar de origen: No ser nacida de Guelatao de Juárez. El sentido de territorialidad cuyo significado no solamente adquiere el valor político de la tierra, sino que abarca, prácticas relacionales vinculadas a la construcción de los comunes: familia, servicio comunitario, sistema de cargos, ceremonias religiosas y asamblea comunal. Esto ocupa un espacio central en la pertenencia y en el hacer político comunitario.

5.3 El territorio. Campo social y espacio de transformación cultural.

El significado de temporalidad difiere entre los espacios urbanos y rurales. Igualmente, la noción de justicia socio-jurídica y legitimidad política: las ciudadanías se construyen en base a relaciones complementarias que no obligatoriamente están relacionadas al sistema parental; abarca las estructuras internas del régimen normativo. Por tanto, los mecanismos constitutivos de la ciudadanía comunitaria no son estables,

sino que se modifican de acuerdo a las coyunturas histórico-políticas que la comunidad de origen atraviesa.

Para las mujeres presidentas, por ejemplo, el desempeño del cargo deriva del reconocimiento social cuyo antecedente proviene de la participación en la organización política de la comunidad. En este proceso socio-histórico, se forman los liderazgos intelectuales de las mujeres originarias, quienes destacan en la comunidad y en relación comunicacional que ejercen con el Estado:

...llegué a [a la presidencia municipal] debido a que, desde que pude hacerlo, he sido muy asidua a asistir a las asambleas comunitarias; y creo que mi manera de pensar, no radicalizada en los asuntos del pueblo [incidieron a que fuera nombrada en el cargo], y siempre proponiendo alternativas de solución, siempre proponiendo acuerdos consolatorios [...]

Hace 6 años me [propusieron el cargo], dije que no, porque estaba trabajando. Laboraba para la Secretaría de Salud, tres años antes también me lo propusieron, pero decidí esperar a que me jubilara, y de esta manera estar al frente de la alcaldía.

(Rafaela Hernández, Tlalixtac de Cabrera: 2008)

Participar en los cargos no obligatoriamente resulta de interés de las mujeres entrevistadas, sin embargo, en la medida en que los desempeñan, reconocen la importancia del valor político que tiene accediendo en los espacios de decisiones: aprenden a gestionar la vida comunitaria y estar en interacción con el lenguaje jurídico.

Además del Estado civil y socio-profesional, ellas hablan de otras cualidades importantes para el reconocimiento comunitario, en el cual destacan, el honor, el prestigio, la participación permanente y la familia.

Mi forma de ser, [...] muy exigente, [con] mis hijos [a quienes] les exigía [ha sido un referente para] la gente siempre me ha visto cómo soy, y [también porque] me gusta trabajar.

[Tengo un] carácter bien fuerte, entonces mis compañeros me decían bueno “entonces ¿y por qué usted es así?”, [y yo respondía] porque así se tenía que hacer. [Es decir], no autoritaria, pero cuando tomo una decisión digo: ‘así lo vamos hacer, y si no quieren que lo dejen, pero así se va hacer’; porque pienso que es cosa para beneficio [del] pueblo y no personal... (Rosa Rojas, Guelatao de Juárez: 2008)

El trabajo de enfermera de ambas ex-presidentas, favoreció la socialización en la comunidad. Fue así que la confianza en sí misma se produjo inicialmente, posteriormente se complementó a través de las redes parentales en la comunidad. Participar en el sistema normativo de la comunidad, ha sido un proceso de medición por parte de los habitantes. De ello depende el nombramiento de los cargos.

[...] el primer cargo que hice fue de regidora de hacienda, luego síndico municipal, después regidora de educación, salud y ecología. Últimamente de presidenta municipal (2009). Pero

así como ven a uno si cumple o no en todas las actividades, porque hay comisiones y hay de todo en el pueblo, uno [lo tiene] que hacer sin ninguna paga o recuperación de algo. [Lo hacemos] por convicción y porque el pueblo nos permite que hombres y mujeres asistan a la asamblea. (Rosa Rojas, Guelatao de Juárez: 2008)

En el fragmento citado, Gloria hace referencia al ejercicio del poder diferencial existente entre el sistema normativo indígena y el sistema de partidos políticos. En el primero no existe remuneración, por lo que resulta importante el sentido de “servicio” y no tanto la competencia político-electoral, como sería en el segundo orden político.

Rafaela Hernández, recurre a las mujeres de Tlalixtac de Cabrera para decir que los cargos en las mayordomías, los comités de salud y de educación tienen una trayectoria donde ellas participan activamente en la formación permanente de la comunidad. Al mismo tiempo, no niega que estos espacios reproducen los modelos tradicionales de división social del trabajo están basados en la feminidad; de modo que presentan dificultades para ser nombradas regidoras o Presidenta Municipal.

La mujer en el municipio ha tenido una participación activa desde hace muchos años atrás; como compañeras del hombre en las mayordomías; se han destacado como mayordomas, algo muy religioso; se han distinguido por su participación en los diferentes comités que se nombran para la comunidad como: los comités de Padres de Familia, en los Comités del Centro de

Salud, para la suministración de la leche Linconsa⁵¹. En las asambleas comunitarias, con algunas comisiones específicas, y con algunos servicios que empezamos a rebatarles a los señores. (Rafaela Hernández, Tlalixtac de Cabrera: 2008)

Esta noción de asignar los espacios de participación de las mujeres, de acuerdo a la acentuación de reafirmación de la feminidad social, reproduce la diferenciación en la distribución del poder de los cargos, por tanto de la construcción propia de la ciudadanía comunitaria. Mientras que la ciudadanía liberal cumple con la función de relacionar a las mujeres con el lenguaje jurídico del Estado para el funcionamiento de la economía global, en el entorno comunitario, las estructuras internas hacen que los tiempos del proceder político tengan como principio un movimiento socio-comunitario lento.

Entender cómo se establecen el sistema parental y la relación del sistema religioso en cada comunidad regida por el sistema normativo indígena podría darnos las pistas de estas fugas narrativas donde se producen las transgresiones culturales y la resignificación de las identidades que permiten diversificar las prácticas ciudadanas en poder de la resistencia.

Las mujeres ex-presidentas, expertas en el proceso de aprendizaje de la administración de lo político-comunitario, reconocen que la participación es fundamental en la reproducción de la vida en comunidad, base del poder de la resistencia de los pueblos originarios oaxaqueños frente al embate individualizada de la competencia político-electoral.

⁵¹ Programa Federal que suministra leche a las mujeres de comunidades rurales. Es una forma de insertar a la mujer a la vida productiva a la acción pública de los municipios. Es un punto de encuentro donde se interactúan y se aprende a organizarlas.

De ahí, la importancia de la participación de las mujeres, como lo expresa Gloria Rojas:

...las mujeres tenemos que ser participativas, y hacer todos los cargos que nos [asignan]; para llegar allí, se necesita mucho trabajo, y principalmente cumplir con nuestras comisiones (Rosa Rojas, Guelatao de Juárez: 2008)

Cuando las primeras mujeres asumen los cargos de presidentas municipales, impulsan iniciativas de inclusión participativa en el sistema de cargos:

... las invitábamos para que estuvieran siempre activas y que cumplieran con sus cargos, sus comisiones que se les da, y así estuvieron [participando] las jóvenes; porque aquí se nombran para la junta patriótica y el DIF⁵², y sí estuvieron cumpliendo. [A las mujeres que asumían sus cargos] se les hablaba para que cumplieran como debe de ser, para que así salgan bien las cosas (Rosa Rojas, Guelatao de Juárez: 2008)

Previo a la conversación con Rafaela Hernández en el 2009, en los corredores ubicados a un costado de la Presidencia Municipal en Tlalixtac de Cabrera, un grupo de

⁵²

Sistema Nacional de Desarrollo Integral para la Familia (DIF) programa asistencia social que impulsa el gobierno federal en el país, el cual se encuentra a nivel estatal y municipal.

mujeres escuchaba atentamente la plática que ella ofrecía; el tema: los programas sociales gestionados durante la administración municipal. Después me explicó que dicho programa era empleado con el objetivo de independizar económicamente a las mujeres, siendo el comercio el medio de producción.

A la irrupción en la esfera social del poder comunitario se suma la independencia económica de las mujeres en tanto que iniciativas para la formación participativa en la construcción política de las necesidades comunes.

[...] en el cabildo tomamos la decisión entre todos, si hay alguno que no quiera [...] tomábamos juntos con los cinco concejales que nos reuníamos [en] nuestra sesión [...], ahí tomábamos las decisiones [aunque] a veces no estábamos completos [...] ya la tomábamos por si teníamos mucha prisa
(Rosa Rojas, Guelatao de Juárez: 2008)

De la Asamblea Comunitaria pasamos al Cabildo Municipal, espacio de reconocimiento social y jurídico, donde se legitiman las decisiones de la comunidad. La escuela, asimismo, resulta fuente de transformaciones del imaginario social en las relaciones de acceso al poder municipal.

En experiencia de Rafaela Hernández, los cambios fueron identificados en este espacio institucional.

[...] donde he sentido el mayor aprecio de ser presidenta en las escuelas, [ahí] ya empiezan a identificar a la figura presidenta. A lo mejor cuando ya deje el puesto, me sigan llamando presidenta, pero [pienso que] sí se empieza a ver esa figura en los niños, y que es lo más importante que se está generando [desde que ocupé el cargo]. [Los niños], están viviendo una alternancia, que algunas veces van a ver hombres, y en otras ocasiones van a ver presidentas. En mi generación ni pensar de que fuéramos a ser presidentas, pero esos chiquitos van a tener esa referencia. (Rafaela Hernández, Tlalixtac de Cabrera: 2008)

Asistimos a la transferencia generacional de imaginarios sociales. Si en la década de los sesenta en las zonas rurales no se presentaban mujeres en los sistemas de cargos, o bien, nombradas a la presidencia municipal, observamos con los casos aquí presentados que hay un relevo intergeneracional. Las primeras presidentas, referentes históricos para las nuevas generaciones de mujeres en formación académica-intelectual.

Aunque Rafaela y Gloria, coinciden en decir que el acceso a la Presidencia Municipal no necesariamente implica prácticas igualitarias entre hombres y mujeres; reconocen el importante referente que heredan a los habitantes de la comunidad. No obstante, resultaría importante preguntarse hasta qué punto el acceso de las mujeres entrevistadas en este capítulo tiene los efectos de transformar socialmente el reconocimiento político hacia las mujeres en el terreno doméstico y en el sistema de cargos.

5.4 Transgredir las estructuras de la cultura patriarcal.

Cuando se asume los cargos, parte del desafío se encuentra en ganar la confianza a través del reconocimiento social de los hombres pues implica exponerse al debate, el diálogo y la negociación de las principales necesidades que la comunidad presenta. Llegar a la Presidencia Municipal implica reforzar la socialización en los diferentes espacios de participación comunitaria, y aprender las normas jurídicas del Estado. Como expresan las entrevistadas, en principio, los hombres tuvieron que acostumbrarse a negociar con ellas, entran en un proceso de comunicación ajeno a la habitual relación que se tiene en tanto que madre esposa.

Este acceso a los espacios de participación a través del sistema de cargos, muestra que las mujeres organizadas rompen con el imaginario social-comunitario de las relaciones de género; interpelando inicialmente a los hombres.

[...] los señores estaban muy quisquillosos, y como que se cerraban a que nosotras tuviéramos mayor participación, pero en la medida en que hemos tenido participación en los servicios comunitarios, también hemos demostrado que somos capaces [las mujeres de acceder a los servicios comunitarios]

Tal vez en un principio con algunas gentes que no creían en mi capacidad, es decir, los primeros meses fueron para algunas gentes como de incertidumbre en relación a ¿podrá hacer o no podrá hacerlo? [...] el pueblo está tranquilo, no hay problemas [...], eso va consolidando la figura de una mujer como presidenta [...] (Rafaela Hernández, Tlalixtac de Cabrera: 2008)

Por parte de Gloria Rojas, en Guelatao de Juárez: *“Al principio algunos de mis compañeros sí se sentían mal, y después se fueron acostumbrado y salimos muy bien todos”* (Gloria Rojas, Guelatao de Juárez: 2008). De este sentido, ellas enfrentan las necesidades que identifican en la comunidad, gestionan el presupuesto destinado durante la administración que ejercen el poder local, distribuyen el gasto público para el mejoramiento de la infraestructura interna y los servicios comunes de la comunidad. Esto forma parte de las acciones gratuitas del desempeño de los cargos de las autoridades comunitarias.

Las primeras transformaciones se manifiestan en términos personales dado que deben tener mucha confianza para proponer y tomar decisiones en conjunto con los integrantes del cabildo. Proceso que, a diferencia de los hombres, las mujeres tienen que ser más cautelosas y prudentes debido a los condicionamientos morales para no poner en riesgo su credibilidad ante la comunidad.

Tal vez en un principio con algunas gentes que no creían en mi capacidad [resultó difícil asumir el cargo], es decir, yo creo que los primeros meses fueron para algunas gentes como de incertidumbre en relación a ¿podrá hacer o no podrá hacerlo? [Por ser mujer], el pueblo está tranquilo, no hay problemas [...]
Yo creo que eso va consolidando la figura de una mujer como presidenta (Rafaela Hernández, Tlalixtac de Cabrera: 2008)

Además del servicio que prestan en la comunidad, tienen que responsabilizarse del cuidado de la familia. Realizar ambas actividades cotidianamente, en ocasiones, limita el ejercicio de participación de las mujeres en el servicio de cargos.

[...] porque hay mujeres que pese a tener a sus esposos, están logrando su independencia, pero no deja de haber sumisión. Y algunas mujeres están sumisas al hombre, pero bueno ahí se va despertando poco a poco”. (Rafaela Hernández, Tlalixtac de Cabrera: 2008)

Por eso, las mujeres en el interior de la comunidad, tal como lo explica Rafaela, tiene que ir más allá de la *“jefa del hogar, la figura valiosa, la figura económica que cuida de los niños y la familia”* para superar la sumisión y despierte el interés por organizarse y participar en los cargos; de manera que vaya ocupando otros cargos que no necesariamente estén vinculados con la reafirmación social de la feminidad, como son el comité de salud, el comité de educación, o el DIF.

5.5 Ser presidenta municipal. De la fuerza de trabajo al servicio comunitario

La trayectoria de las ex-presidentas municipales, destacan por su liderazgo, la iniciativa de asumir cargos comunitarios, mantener socialmente vínculo con la comunidad y tener una formación profesional. El tener escolaridad, resulta imprescindible para las mujeres, pues gracias a ello establecen iniciativas de

organización y comunicación que funcionan de puente entre el lenguaje comunitario y el lenguaje burocrático del Estado.

Desde una lectura marxista, podría afirmar que la fuerza de trabajo permite la reproducción del sistema capitalista. La necesidad de la integración del individuo a la organización política a través del mercado, resulta imperativo para el funcionamiento de las normas legales. Es así como la profesionalización del servicio público es en ocasiones limitantes porque no se sienten reconocidas social y legalmente ante la falta de escolarización. Además de volverlas dependientes económicas del varón.

El testimonio de Gloria Rojas, confirma lo antes descrito, pues el sentido del servicio comunitario:

[...] es voluntaria, nosotros no tenemos ninguna paga, todo se hace por servicio al pueblo [...] pues los que [...] teníamos nuestro trabajito [con eso sobrevivimos], y unos no se estaban todo el día [en el cargo], se iban [algunas autoridades] a sus trabajos, y luego ya regresaban en la tarde. La secretaria y yo éramos las que estábamos casi todo el día [cuando ocupé el cargo de presidenta] (Gloria Rojas, Guelatao de Juárez: 2008)

La reacción de Gloria cuando fue nombrada presidenta municipal proyectó sorpresa, principalmente por no ser originaria de Guelatao, lo que resultó un gran desafío en la reafirmación del reconocimiento social.

Para ella, este hecho representó “*un hecho sin precedente, pero para mí es una gran responsabilidad ser la primera mujer que llega a la presidencia municipal*”, y a su vez, “*ganarse la confianza y seguridad de los colegas que estaban al frente del cabildo*”⁵³. (Gloria Rojas, Guelatao de Juárez: 2008).

Cuando se trata del reconocimiento socio-comunitario, en el caso de las mujeres madres solteras o viudas, el servicio de cargo resulta difícil porque al no contar con el medio económico de sobrevivencia, buscan establecer redes de solidaridad a través de la familia. De ahí que la familia sea la primera fuerza social de integración a la vida política comunitaria.

[...] al principio fue difícil en la presidencia, y como madre, ya no tengo hijos chicos, tengo grandes. También mis hijos que me apoyaban, y tengo dos que no son mis hijos, pero desde chicos estuvieron conmigo y me apoyaban también, y pues veía yo si comían o no. Porque aquí, no nos pagan [para ocupar el cargo] pero yo como tengo mi trabajo [de eso vivo]. Entonces, hice mi solicitud para que me pagaran mi quincena y con eso tenía para comer [...] (Rosa Rojas, Guelatao de Juárez: 2008)

Entonces, este sentido de comunidad se adquiere en la organización familiar y el asumir cargos requiere de ingreso económico. Durante su paso por la Presidencia

⁵³ El cabildo está compuesto por diversos puestos públicos que integran la Presidencia Municipal. Semanalmente, el cabildo se reúne para deliberar los asuntos más importantes que conciernen a la comunidad. A través de dicho órgano municipal se deciden las políticas públicas que se pondrán en marcha al interior del municipio, y busca beneficiar a la población.

Municipal, Rafaela sintió “la mirada” de la comunidad. Estaba consciente de la legitimidad que ganaría durante el desempeño del cargo, y cómo la ciudadanía adquiriría un valor más allá del discurso liberal del sistema de partido político. No solamente representaba a la comunidad, sino a las propias mujeres que deseen participar en la construcción de los comunes.

[...] porque tengo que dejar al próximo presidente que las mujeres también lo podemos hacer [...] no vengo a demostrar si lo hacemos mejor o peor, no vengo a competir con los hombres [...] vengo a demostrar que también lo podemos hacer⁵⁴. ¡Que también sabemos hacerlo las mujeres!

[...] el reto, es sentar el precedente para que las demás mujeres tengan este camino andado y puedan ellas construir el suyo propio [...] (Rafaela Hernández, Tlalixtac de Cabrera: 2008)

Mujer de experiencia profesional, Rafaela decide retirarse de la vida política pese a que el Partido de Acción Nacional (PAN) intentó invitarla para sumarla a sus filas partidistas. Después de dejar el cargo de presidenta, Rafaela retoma sus actividades profesionales, impartiendo clases en la universidad y asistiendo a eventos académicos y políticos desde donde se aborda el proceso de participación política de las mujeres a través del sistema normativo indígena. Con la jubilación de enfermera, el cargo desempeñado en la comunidad, Rafaela se encuentra “*en el otoño de su vida*,

54

Las palabras subrayadas es una forma de destacar la visión de la mujer frente a la vida pública.

terminando su vida profesional con una vida política” (Rafaela Hernández, Tlalixtac de Cabrera: 2008)

Reflexiones continuas.

Los diversos fenómenos socio-históricos que modernizaron las comunidades de Guelatao de Juárez y de Tlalixtac de Cabrera han facilitado el proceso de organización participativa de las mujeres. En la última década del siglo XX, estos espacios de participación, enfrentan conflictos de disputa por el poder, principalmente proveniente de la matriz de la dominación masculina, quienes no ceden compartirlo.

Tal como las entrevistadas lo manifiestan, la concentración del poder continúa en manos de los hombres; entre ellos, la alcaldía y la Presidencia Municipal. La irrupción de Gloria y Rafaela, nos muestran que, *ser* la primera generación de mujeres en asumir la Presidencia Municipal atraviesa por la transgresión personal y social de las normas culturales propias del espacio territorial donde ejercen el poder.

La ejemplificación de ambas ex-presidentas municipales, también confirman el proceso de diferenciación que se produce entre mujeres bajo el status de clase socio-económica. Mientras que las mujeres sin escolaridad continúan en los espacios asignados a la feminidad (el caso del Comité de Salud, el Comité DIF y Comité de Educación), las mujeres con profesionalización y manejo del lenguaje socio-burocrático del Estado son reconocidas socio-comunitariamente. La educación, es sólo una característica de otros valores culturales que se toman a consideración para nombrarlas presidentas municipal.

Desde estos espacios, se reapropian los mecanismos estratégicos de acción social para construir las ciudadanías múltiples. El Estado civil, facilita el acceso a los espacios de poder: Rafaela, soltera y Rosa viuda. Las demandas y las necesidades se van encontrando en el camino del desempeño de los cargos, donde nombran las múltiples opresiones: sumisión, desigualdad económica, abuso y machismo.

Los discursos que elaboran no son radicalizados, siempre buscan el diálogo, la negociación y el consenso. Salvo exenciones de problemas limítrofes. En el proceso de ejercer el poder, las mujeres desnaturalizan las desigualdades de género, y desde este espacio, resisten cuestionando las relaciones de poder intergenéricas que se tejen en la comunidad. Además, estas mujeres aprenden a dialogar con el Estado a través de una fuerte asimilación socio-burocrática, en ocasiones, descontextualizada de las comunidades originarias.

Tanto Rafaela como Gloria, exponen las dificultades que atraviesan cuando están frente a los cargos, el sentido político del movimiento interno que hace revalorarse como mujeres y el valor moral que adquiere el reconocimiento social cuando las nombran Presidentas Municipales. Estos logros se manifiestan en la cotidianidad, en las relaciones sociales y políticas donde las mujeres dialogan en la comunidad y con el Estado.

También podemos hablar de transgresión en Rafaela y Rosa porque transforman el imaginario social del poder local: *“En una ocasión habrá mujeres y en otros hombre”*. Si bien no es radicalizada, sí lenta y permanente. Por ello, las reacciones de “celos” o “descontentos”, ya que en una sociedad androcéntrica - dominada por hombres-, resulta subversivo asumir el mando de las mujeres.

Las escuelas y los espacios de decisión ocupan un lugar importante para identificar los cambios en las mentalidades sociales y definir los roles de género: romper con el imaginario de que solamente hombres asumen la presidencia municipal. Si bien el ideal de que ambas comunidades establezcan relaciones de género igualitarias, continúa siendo uno de los grandes desafíos.

Cuando las ex-presidentas municipales ocupan el cargo, incentivan mecanismos estratégicos de participación a través de fuentes de empleo para que se independicen económicamente, y de esta manera se integren al mercado regional. Rafaela y Gloria, son conscientes de la importancia del desempeño de cargos y que están “en el ojo del huracán”; es decir, fijar la mirada del mundo sociopolítico hacia un sujeto de interés colectivo cuya representación y legitimidad están en permanente conflicto y disputa debido a la responsabilidad que adquiere sus decisiones.

C A P Í T U L O V

La revolución de los Alcatraces: Género y etnicidad como identidades políticas estratégicas de poder

INTRODUCCIÓN

El proceso de acceso de las mujeres indígenas en los espacios de participación, no sólo reflejan los retos y los desafíos cuando son nombradas responsables comunitarias de los cargos que le asignan en las comunidades, sino también aquellos espacios dentro de los partidos políticos.

Con la emergencia del movimiento indígena latinoamericano a finales de la década de los sesenta inicios de los noventa, el Estado moderno en su régimen político multicultural, normaliza la diferencia cultural para separar las identidades mestizas y/o indígenas. Con ello la ciudadanía étnica coexiste y convive con la ciudadanía liberal. No

obstante, como hemos venido señalando, existen otras formas de nombrar las ciudadanías en términos múltiples.

En Oaxaca, las reformas electorales en materia de los derechos indígenas de 1995 resultarían de relevancia a partir del 7 de noviembre de 2007. En esta fecha, la comunidad de origen zapoteca, Santa María Quiegolani (situada en la Sierra Sur) reabrió el debate en torno a los derechos colectivos y los derechos individuales. El caso estaría protagonizado por Eufrosina Cruz Mendoza, quien denunció ante organismos del Estado, la violación legal del ejercicio de la ciudadanía. El día del nombramiento para la renovación de autoridad municipal, dijo, se le negó participar en tanto que “candidata” en la mesa directiva.

Durante su denuncia, Eufrosina, denunció que el sistema normativo indígena se “convirtió” en “abusos y costumbres”. Esto atrajo la atención de los medios masivos de comunicación, activistas que luchan por los derechos de las mujeres, feministas, defensores de derechos humanos, empresarios y representantes de los partidos políticos. En ese contexto conocí a Eufrosina Cruz. Su argumento: acusar a los hombres de “abusar de la costumbre” del sistema normativo de Quiegolani de negarle participar en tanto que “candidata”.

Cuatro elementos analíticos destacan en la reflexión de Eufrosina Cruz: la resignificación de la identidad, el derecho a la diferencia cultural, el reconocimiento social y legal, así como la redistribución económica del poder político. Nuevamente regresar en poner en discusión sobre los límites de la convivencia y coexistencia de dos formas de organizar legalmente las ciudadanías a través de la introducción del discurso multicultural en México.

El presente capítulo, en este sentido, se ocupa en reflexionar, la formación política de Eufrosina Cruz Mendoza y la elaboración reivindicativa de las identidades diferenciales de mujer, indígena y clase social. Me propongo articular estas identidades múltiples en tanto que ejercicio de poder para construir la ciudadanía legal de reconocimiento a la diferencia genérica, étnica y de clase social.

La voz de Eufrosina en el Sur de Oaxaca, tomó la forma de “la revolución de los alcatraces: Los abusos y costumbres de los pueblos indígenas’, lo que reabrió el debate y el diálogo cultural en torno al espacio político que ocupan las mujeres de origen indígena en el actual modelo de Estado multicultural neoliberal.

Como afirma la hipótesis central de la feminista post-socialista liberal, Nancy Fraser respecto a la crítica que realiza sobre la política de reconocimiento y el distanciamiento de la política de redistribución del poder: “necesitamos una forma de repensar la política del reconocimiento de modo que pueda ayudar a resolver, o al menos mitigar, los problemas de desplazamiento y reificación (...) conceptualizar las luchas por el reconocimiento para que puedan integrarse con las luchas por la redistribución, más que desplazarlas o socavarlas (...) desarrollar una explicación del reconocimiento que pueda acomodar la plena complejidad de las identidades sociales, en vez de una que promueva la reificación y el aislamiento (...)”.

En este repensar el reconocimiento, continúa la filósofa, “la identidad se construye dialógicamente, mediante un proceso de reconocimiento mutuo (donde) esta relación es constitutiva de la subjetividad: uno se convierte en sujeto individual sólo en virtud de reconocer, y ser reconocido, por otro sujeto” (Fraser, 2000: 311-312)

Las políticas de integración al Estado moderno mexicano, el proceso de asimilación cultural a través de la imposición de la ideología cultural mestiza, y los

frentes de resistencia política ponen en evidencia los límites esencialistas del orden legal basado en la diferencia étnica. El discurso de Eufrosina Cruz, me llevan a plantear cómo se forman las identidades genéricas, la etnicidad y la clase social tomando como fuente enunciativa, la reconstrucción de las historias de vida en el actual contexto de lucha por el poder en la economía global.

Esta visibilidad que Eufrosina Cruz adquiere gracias a las alianzas tejidas con los medios masivos de comunicación, inciden a que se modifique el artículo 25, párrafo Segundo de la Constitución del Estado de Oaxaca en materia de derechos de las mujeres originarias. Con ello, se trata de reponer los derechos políticos de las mujeres originarias a través del discurso de “contender” en el nombramiento de las autoridades comunitarias. El “caso” Eufrosina, trasciende los foros nacionales e internacionales para hablar sobre los derechos de las mujeres indígenas.

Eufrosina inicia el 2009 militando en el Partido Acción Nacional (PAN), donde ocupa el cargo de Presidenta de la Cámara de Diputados en la LXI Legislatura a nivel del Estado de Oaxaca (2010-2013). Desde este espacio de poder, propone la creación en los municipios de las regidurías de género. Después de un año y medio de ocupar la cámara de diputados en Oaxaca, es nombrada Diputada Federal en el Congreso de la Unión y encargada de la Comisión de Asuntos Indígenas del PAN para el periodo 2012-2015.

En cinco años, Eufrosina asciende al poder político y económico en México, no siendo la primera mujer indígena en ocupar un espacio institucionalizado por el sistema de partidos políticos, más sí considero; es la primera en re-apropriarse y re-crear la identidad ciudadana comunitaria de la mujer indígena para acceder a los espacios de poder, tomando como medio estratégico la política legal de las diferencias, en una

coyuntura de violación a los derechos de los pueblos originarios y reforzamiento de las políticas económicas neoliberales en el país.

Inicio éste capítulo, con la reconstrucción de vida de Eufrosina Cruz Mendoza, poniendo el acento en el valor personal que adquiere el género y cómo se manifiestan las primeras transgresiones de una mujer que llega a ser reconocida legalmente a través de las políticas de identidad que el Estado multicultural neoliberal mexicano introduce después de la década de los noventa.

Posteriormente, me ocupo de la identificación estratégica que adquiere el sentido “indígena” en Eufrosina Cruz a partir del recorrido migratorio, donde la identidad entra en diálogo y se construye “mediante la interacción con otro sujeto” (Frase, 2000: 315), al mismo tiempo que enfrenta desafíos comunicacionales derivados de los contextos históricos y culturales particularizados. En este proceso de construir la *alteridad*, se manifiesta el sentir, el vivir y nombrar el sexismo, el racismo, el clasismo y la discriminación.

El retorno de Eufrosina Cruz, resulta importante para el análisis que nos ocupa pues refleja las transformaciones personales que transgreden las normas culturales de la comunidad de origen y donde surge “los abusos y costumbres”. Realizo una pausa analítica en la formación de Eufrosina Cruz para contextualizar la coyuntura sociopolítica-jurídica en el Estado de Oaxaca. De esta manera, resulta importante comprender cómo Eufrosina es legitimada parailiar en el Partido Acción Nacional (PAN) en el 2009 y se integra en tanto que Presidenta de la Cámara de Diputados al Sistema de Partidos Políticos.

En el 2006, el gobierno de Ulises Ruiz Ortiz, tiene que gestionar la movilización magisterial-popular. Un movimiento social de lo más heterogéneo que exige

desaparecer los poderes institucionales. La mirada de los observadores internacionales en defensa de los derechos humanos, medios masivos de comunicación y el sistema político mexicano se torna un espacio de campos de fuerza por la lucha de la transformación política.

En este sentido, me pregunto: ¿Cómo se cruza en el paisaje histórico de transformaciones institucionales el caso de Eufrosina Cruz Mendoza? ¿Qué valor cultural adquiere el sentido de identidad genérica, de étnica y de clase social en Eufrosina Cruz para legitimar el discurso de los “abusos en la costumbre”? ¿Cómo favorece el acceso de Eufrosina Cruz en el poder institucional? ¿Cómo el caso de Eufrosina nos puede ofrecer pautas de comprensión del nuevo rostro del neo-indigenismo oaxaqueño a través de las políticas públicas de la identidad, característico de los Estado multiculturales neoliberales?

Incluso me cuestiono si en la paradoja de la reparación histórica del reconocimiento social y legal de los derechos de los pueblos originarios, el Estado mexicano remedia “el mal reconocimiento –abriendo un espacio de poder a Eufrosina Cruz- significa ahora cambiar las instituciones sociales, o más específicamente, cambiar los valores que regulan la interacción y que impiden la paridad de participación en todos los emplazamientos institucionales relevantes” (Fraser, 2000: 318), siendo desde estos espacios de poder, simulación de transformación de la relación entre los pueblos indígenas y el Estado.

Esta lectura de la reparación del daño cultural y prestigio hacia las mujeres indígenas en base al reconocimiento legal, con lo cual cierro el capítulo, reaparece el debate en torno a la recreación de las identidades múltiples, el liderazgo y la ciudadanía en Eufrosina Cruz. Desde el espacio de poder en el sistema de partidos, fomenta la

participación política de las mujeres, sin que en el proceso proponga el cambio en el modelo económico neoliberal. Quizás sea porque la política de la identidad reproduce esta lógica de capitalización de los derechos colectivos.

La revolución de los alcatraces, marca en este sentido, un antes y un después sobre el debate y el diálogo académico-político-de militancia en torno al sujeto mujer indígena frente a las prácticas discursivas del derecho consuetudinario, el derecho liberal positivo, así como otras formas de construir la ciudadanía comunitaria, ya no en relación al territorio, sino basadas en mecanismos de recreación de las identidades múltiples en el ejercicio del poder y no de la resistencia.

Breve etno-biografía: *“Mi delito es haber nacido mujer, haber estudiado una profesión y mi pecado es haber alzado la voz”*

Nacida en enero de 1979 en las montañas de la comunidad de Santa María Quiegolani en la región la Sierra Sur; Eufrosina Cruz Mendoza, hija de dos campesinos zapotecas que no fueron a la escuela, evoca su niñez:

“Crecí obedeciendo a mi madre para asumir el rol tradicional de las mujeres en la comunidad y en aprendí que, “cuando eres chica o chico, tu mamá te dice: no mi’ja tienes que lavar la ropa de tu hermano, sírvele a tu hermano (la comida). Entonces, desde ahí somos responsables, porque ahí hay una diferencia. Estamos diferenciando, “tú eres hombre, tu mujer” (Eufrosina Cruz, 2008)

En las comunidades, las niñas no juegan con muñecas, crecen en compañía de las madre entre el humo de la cocina. Aprenden a elaborar tortillas. Los olores que desprenden del nixtalmal, recuerdan la contribución de las mujeres en el orden familia.

En este contexto, nacer y crecer, en ocasiones tiene el destino final de casarse. El proyecto político de la ideología del mestizaje se reafirma en el aprendizaje del castellano. Cuando Eufrosina asiste a la escuela, se da cuenta que al *“ver a mis maestros de primaria que hablaban tan bonito el español, y yo sin poder hablar ni expresarme bien”*, fue el impulso para continuar los estudios. Al tener como referente a su hermana, a quien a los 13 años de edad ya contaba con su primer hijo: *“Hoy (agosto 2008) tiene 41 años, a los 32 años decidió ya no tener hijos. Tuvo nueve hijos, sino hubiera llegado a la docena”*.

De acuerdo con el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) en el 2010, la tasa de fecundidad de las adolescentes de 15 a 19 años en Oaxaca correspondía a 50 por ciento; en 1990 fue del 98.30 por ciento. Esto significa que en la medida de introducirse el lenguaje moderno en los centros de Salud en las comunidades se promovió las campañas de planeación y control de la natalidad.

A los 14 años de edad, Eufrosina decidió no ser madre. Las relaciones sociales en la comunidad llevaron a cuestionar desde su juventud las normas culturales y biológicas de asignarle el destino “tradicional” de mujer madre casada.

(...) me rebelé a eso, a no querer levantarme a las tres de la mañana, a no querer hacer las tortillas, como lo hacía mi mamá, a no tener nueve hijos como mi hermana; por ese entorno tuve que luchar primero por mí para poder

luchar por el entorno de mi familia, pero para luchar
entorno tuyo te vuelves problema en tu entorno familiar,
porque eres la marimacha, eres la loca del pueblo, y te
vuelves problema del pueblo porque vas a la cancha del
pueblo porque eres la que está con puros chamacos (...)
(Eufroina Cruz, 2008)

“La China”, como la conocen en la comunidad por los rasgos de sus ojos, dice que su primera transgresión fue proponer a su padre realizar sus estudios de bachillerato y superior en Salina Cruz. A decir del padre, su condición de mujer y situación económica limitaban la aspiración de continuar los estudios.

Para una mujer, vivir fuera de la comunidad de origen tiene una serie de transformaciones personales, que se reflejan, en principio, en el reconocimiento del “otro”. Ese “otro” históricamente construido por la identidad étnica cuya base era procesar la cultura mestiza como parte del proyecto político del *indigenismo* mexicano.

6.1 La mirada del “otro”. Género y etnicidad.

Eufrosina migra a Salina Cruz, zona ubicada en el Istmo de Tehuantepec, para realizar los estudios universitarios a los 17 años. De acuerdo a las cifras recopiladas por el censo del 2010 del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), cuenta con 76 mil 219 habitantes distribuidos en 24 localidades. En números de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, en el municipio hablan aproximadamente 8 mil 551 la lengua zapoteca y mil 812 el chontal, en tanto que 65 mil 853 hablan castellano. Estamos ante un municipio considerado mayoritariamente como

mestizos cuya producción económica está basada principalmente en la extracción del petróleo proveniente de la refinería Antonio Donají.

Su impresión, de lo que ella nombraría, ciudad:

“un monstruo diferente a tu entorno, tan siquiera tu comunidad como sea conocías a tus vecinos. Pero llegar a una ciudad donde la gente vestía de una forma diferente a ti y que hablaba diferente a ti. ¿A qué te enfrentabas? Pero te acordabas de tu comunidad y que tenías que levantarte muy temprano de la mañana y que te esperaba alguien pa’ casarte”. (Eufroina Cruz, 2008)

Dado que no tenía los recursos económicos para cubrir los gastos de manutención vendió tamales y vivió en casa de parientes. En esos desplazamientos su mirada diferenció hacia quienes dominaban el español y quienes eran monolingües: *“ahí fue que sentí el racismo y la discriminación, por hablar y vestir diferente, pero no un obstáculo para conseguir lo que era mi libertad (...) Y hoy por hoy, yo creo y estoy segura que soy libre, pero como yo he dicho; no basta que una sola sea libre si las demás en tu comunidad no lo son”* (Eufroina Cruz, 2008).

Cuando históricamente se construye la devaluación de la identidad originaria en beneficio político y económico de otra, “los miembros de los grupos desestimados interiorizan representaciones negativas de sí mismo y son impedidos de desarrollar una identidad cultural propia sana” (Fraser, 2000: 312), salvo que empleen esa identidad negativa en términos reivindicativos y de exigencia de reconocimiento, en el contexto

de políticas multiculturales, para “reparar esta auto-dislocación interna contestando la imagen degradante del grupo por parte de la cultura dominante” (Fraser, 2000: 312).

Y esta reparación de la representación del sí frente al otro, en tanto que mujer indígena sujeto de derechos, se manifiesta, cuando al terminar la licenciatura en Contaduría Pública en la Universidad Autónoma “Benito Juárez” de Oaxaca (UABJO), se sumó a la planta de trabajadores del Colegio de Estudios Científicos y Tecnológicos de Oaxaca (CECyTEO) y desde su centro laboral en la comunidad de Nejapa Madero del Distrito de Yautepec, observa e identifica en las jóvenes que:

“(…) tienen derecho a estudiar, porque la idea de esas comunidades es que como eres mujer, pues tu vida, tu proyecto de vida, es casarte, tener hijos, y se acabó; y no, llega alguien diferente quizá de pensamiento a decir que eso no es cierto, nuestro propósito en esta vida no es nada más sólo tener hijos (se refiere a las mujeres en las comunidades), también es contribuir para que mi comunidad progrese, para que mi comunidad salga adelante (...)”(Eufrosina Cruz, 2008)

Este modelo de identidad, me sugiere la reflexión de la filósofa Fraser para releer la recreación discursiva de nuevas “autorepresentaciones de su propia creación, echando por la borda las identidades interiorizadas negativas y uniéndose colectivamente para producir su propia cultura autoafirmadora” (Fraser, 2000: 312) en Eufrosina, se reelabora con los encuentros en la experiencia migratoria, el acceso a la escuela, y su

inserción a otras comunidades con características sociales y económicas referenciales a la de su origen:

(...) “nuestra identidad, nuestra lengua y lo más importante con nuestra capacidad y nuestra inteligencia de lo que queremos para nuestros entornos; de que sólo queremos formar parte de nuestro México. Duele mucho en una comunidad ser mujer, pero duele más cuando la sociedad todavía te mira de pies a cabeza porque tus facciones te delatan por ser precisamente indígena. Ser indígena no es un delito, **ser indígena** es como cualquier otra cultura, **es lo que nos hace diferentes**, pero que al final del día es lo que **nos hace iguales como seres humanos**” (...) (Eufrosina Cruz, 2008)

Es decir, la auto-representación de la mujer indígena en tanto que identidad genérica-étnica se teje, en función del limitante que supone, en términos de una mala distribución del poder económico, los deseos de pertenencia en los mundos de la comunidad y las instituciones del Estado. Tales identidades dialógicas, reaparecen constantemente en el discurso re-elaborado por Eufrosina, posterior a que denuncia las normas culturales que reproducen una representación de mujer apolítica.

6.2 Poder en los ¿abusos? y costumbres

Santa María Quiegolani se encuentra ubicada en la Sierra Sur, pertenece al distrito electoral de San Carlos Yautepec, mantiene una distancia de aproximada 225 kilómetros de la Ciudad de Oaxaca. Su nombre, está compuesto por los vocablos zapotecas “quíé” que significa *piedra* y “golani”, que significa *tallada*, por tanto podría traducirse en el idioma español como ‘piedra tallada’.

En cifras del INEGI (2010), existe una población de mil 770, de los cuales 886 son hombres y 884 mujeres. Cuenta con tres agencias de policía: San José Quianitas, Santiago Quiavigoló y San Andrés Tlahuitoltepec, en ésta última comunidad predomina la lengua chontal. Estimaciones del INEGI, revelan en su informe del 2010, que mil 289 emplean el zapoteco como forma de comunicación y 146 habitantes el Chontal. 13 de cada 100 habitantes son monolingües. El sistema de gobierno local, está basado en el sistema normativo indígena, o también nombrado, “usos y costumbres” en el cual hasta antes del 2010 sólo participaban hombres.

El servicio comunitario, continúa representando para los comuneros, el medio de acceso a los espacios de participación comunitaria. Hasta antes del 2010, las mujeres estaban excluidas de acceder a los espacios de decisión. A excepción de votar por los candidatos durante contiendas electorales, las mujeres en Quiegolani no participaban en el nombramiento de las autoridades comunitarias. Ellas trabajan en el hogar y en los espacios de producción agrícola.

Las mujeres madres mayores a los 50 años, se muestran indiferentes a participar en la comunidad, producto de la naturalidad con la cual han sido educadas para no asistir a las asambleas. Caso contrario a las mujeres de entre los 20 a los 40 de edad, quienes al

acceder a la educación, cuestionan ciertas reglas que les limita participar en los servicios comunitarios.

El 4 de noviembre de 2007, cambiaron las relaciones sociales de convivencia comunitaria en Quiegolani. Una fecha que, en términos de la mirada de la antropología jurídica, pondría en debate y diálogo, la convivencia de las identidades de grupo ante demandas específicas basada en exigencias individualizadas.

Con las reformas del código electoral, en materia de derechos de los pueblos indígenas, aparece la formación de las identidades ciudadanas comunitarias en la escena de la filosofía liberal del pensamiento jurídico multicultural. Eufrosina Cruz Mendoza, será la protagonista de estos encuentros dialógicos entre la reivindicación de los reconocimientos y su formación ciudadana en el proceso del derecho a la diferencia cultural y la redistribución del poder político y económico.

Como explica, el día del nombramiento a la renovación de autoridades:

“simplemente no me dieron la oportunidad de perder.
¿Por qué? Hasta eso se negaron, me negaron la
oportunidad de perder o de ganar, yo no pude votar por
mí, los que estaban votando por mí eran hombres;
entonces no solamente me anularon mis derechos, sino
que los derechos de los hombres de pensamiento libre
que estaban votando por una mujer y los responsables
tienen nombre: el entonces presidente municipal Saúl
Vásquez y Eloy Mendoza Martínez, ellos dijeron aquí las

mujeres no existen, no valen nada” (Eufrosina Cruz, 2008).

Las afirmaciones de Eufrosina, manifiestan el reconocimiento legal del sujeto de derecho de la mujer y articula la auto-representación étnica, con el apoyo de un sector social de la comunidad. La denuncia presentada en los medios de comunicación da origen a la revolución de los alcatraces, nacido y expandido desde Quierolani hacia la Ciudad de Oaxaca, y proyectado a nivel internacional.

¿Por qué los alcatraces simbolizaban la lucha?, ¿Cómo relacionar el conjunto de flores blancas con la participación política de las mujeres indígenas de Quierolani? ¿Por qué cuestionar un sistema normativo indígena que existía desde tiempos ancestrales, con la reafirmación del sujeto individual? ¿Qué desafíos e implicaciones políticas y culturales afrontaría, cuando afirmó que de usos y costumbres, éste régimen consuetudinario se convirtió en abusos de la costumbre en afectación de la participación política de las mujeres indígenas? ¿Qué riesgos asumiría frente al activismo de las luchas de las mujeres indígenas en generalizar una afirmación como tal? ¿Hacia dónde conduciría la creación de la alianza con los medios masivos de comunicación para visibilizar el contexto cultural en el cual nacen, crecen y mueren algunas mujeres indígenas en Oaxaca? En el proceso de lucha por el reconocimiento a la diferenciación legal de mujer e indígena ¿estaba representando a todas las mujeres indígenas de Oaxaca? ¿Correspondía a Eufrosina hablar por y en nombre de ellas?

La afirmación de Eufrosina Cruz para exigir el respeto al reconocimiento del derecho ciudadano a participar en la vida política de su comunidad de origen se basa en que ser mujer indígena: *“significa tener nuestra identidad cultural, nuestra lengua,*

nuestra vestimenta, pero no la violación a los derechos humanos, pero no la detención al desarrollo de nuestras comunidades”. Es decir, “lo que requiere el reconocimiento (...) no es una identidad específica de grupo sino el status de individuos como socios plenos en la interacción social” (Fraser, 2000: 323), con lo cual Eufrosina pasa a formar parte de este “status de individuo” para abrirse a la interacción social empleando a los medios de comunicación como red o puente entre la exigencia de reivindicaciones diferenciadoras en un Estado multicultural neoliberal.

En el Instituto Estatal Electoral, Congreso de Oaxaca, la Comisión Estatal y Nacional de Derechos Humanos ella denunció que:

“...de prácticas, o de usos y costumbres se ha convertido en abusos y costumbres, que son manipulables, que no hay democracia; manipulables porque quien se ostenta en ella es el que decide el rumbo de una comunidad, son hombres y caciques de las comunidades, aunque son minorías, son los que deciden la vida de un pueblo; ¿democracia? porque no existe el voto secreto. Yo no conozco eso de la democracia.” (Eufrosina Cruz, 2008).

A diferencia de las mujeres que antecedieron a Eufrosina Cruz, los medios de comunicación funcionaron de canal para crear una imagen discursiva de ciudadanización de la mujer indígena oaxaqueña, lo cual se logra con su desplazamiento a foros nacionales e internacionales. En diciembre del 2007, el Congreso de Oaxaca, reunidos en Colegio Electoral, validó el triunfo de Eloy Mendoza.

El lenguaje legislativo, tomará la forma de apropiarse el ejercicio del derecho por el reconocimiento:

...Yo no puedo hablar de eso (de la democracia), porque yo no lo conozco. ¿Por qué? porque a raíz de mi experiencia *me quitaron un derecho constitucional*; que tengo mi credencial de elector que me hizo suponer que me hizo ciudadana, que como *cuando se trata de partidos políticos me hablan de democracia* y convocan a las mujeres pa'que vayan a votar, *cuando se trata de la vida interna de mi comunidad* na'más te dicen los que ostentan en el poder, *no pues es que eres mujer...*

En el proceso de denunciar los “abusos de la costumbre” en la identidad comunitaria, la ruptura hacia la normativa cultural puso el acento en los límites de las autonomías y la libre determinación se basada en una ciudadanía étnica, pero que en palabras de Eufrosina ésta práctica limitaba su participación en la vida política de la comunidad.

La importancia que destaca Eufrosina respecto a las identidades históricas comunitarias y su importancia en el contexto de la convivencia de la pluralidad jurídica no propone romper con el orden jurídico consuetudinario: “*no tampoco, porque no se trata de eso; sino que simplemente se le está pidiendo la oportunidad que se les otorgue ese derecho a las mujeres. Ya no a mí, que el problema soy yo, no importa, pero que a*

ellas las que trabajan las 24 horas. A mi hermana que le debo su libertad, porque le robaron su libertad. A mí mamá”.

La transgresión de Eufrosina ameritó críticas en la comunidad de origen, actores políticos de impartición de justicia sobre derecho de los pueblos indígenas, así como militantes y algunos sectores académicos, quienes tomaron distancia cuando solicitó el apoyo para que analizaran el proceso judicial en torno al ejercicio ciudadano.

“yo entiendo que es un proceso, entiendo que es milenaria –como ellos le llaman, (se refiere a las autoridades) que no se puede trastocar de *madrazos*, pero si hay evidencia que están diciendo pues analicen. Lo que estamos diciendo, que se incluya a las mujeres, a que también los hombres no se dejen manipular, que no permitan que nadie les pisotee su dignidad”. (Eufrosina Cruz, 2008)

6.3 La revolución de los Alcatraces y el caciquismo

Acusar al sistema normativo indígena de ‘abusos a la costumbre’, retornó al debate y a los diálogos sobre los límites de la autonomía comunitaria, identidad, reconocimiento, participación política, diferencia en la igualdad y redistribución del poder, dado que en la década de los noventa. El Estado en Oaxaca empleó la arquitectura jurídica para permitir el ejercicio de la ciudadanía étnica en base a los nombramientos en las asambleas comunitarias, sistema de cargos, tequio, servicio comunitario y territorio.

Si continuamos con la reflexión que me propone la política liberal de Nancy Fraser, para hacer una crítica a la identidad de grupo, en este caso las identidades construidas en interacción con los procesos modernizadores del Estado multicultural mexicano y el no aislamiento del mismo, hace de la acción de Eufrosina, una ruptura con la identidad de grupo y visibiliza “las luchas *dentro* del grupo por la autoridad –y el poder- de representarlo (...) este enfoque enmarcara el poder de las fracciones dominantes y refuerza la dominación intragrupal” (Fraser, 2000: 315). Esta dominación intragrupal, recae sobre el caciquismo, que denuncia Eufrosina Cruz, concentrado en el poder de los hombres.

En el análisis de Fraser, sin embargo, está ausente la identidad relacional con las propias estructuras internas de las comunidades de origen que da un sentido de pertenencia yuxtapuesta a la ciudadanía comunitaria, como los casos presentados en los capítulos II y III.

Hay una ciudadanía en construcción que es desplazada, que ya no deviene de las estructuras internas de la comunidad, y que a opción de Eufrosina, se produce a partir de la fundación de la organización civil Queremos Unir Integrando con Equidad de Género en Oaxaca (QUIEGO) bajo el lema *un alcatraz por la esperanza de las mujeres indígenas*, cuyo objetivo es gestionar recursos económicos, ejecutar proyectos productivos y realizar talleres con el enfoque de igualdad entre hombres y mujeres en Oaxaca.

En esta ruptura, prosigue una continuidad basada en la re-organización ya no sólo de mujeres, sino también de hombres. Se constituye la lucha por el reconocimiento civil de las mujeres de participar en la vida política en comunidad, y como ya hemos afirmado

anteriormente, las nuevas formas de ciudadanías incluyen la comprensión de las dinámicas migratorias que traspasan las fronteras territoriales de México.

(...) “el símbolo es de una flor blanca que se llama cartucho, y que en mi pueblo se da de una forma natural, pero que popularmente se conoce como alcatraz. Muchas veces las personas prefieren las rosas o las gladiolas, nadie les hace caso a los cartucho porque es un cartucho, pero cuando se trata de partidos políticos o de campaña ahí sí se acuerdan que existen las mujeres; así también como esa flor, cuando no hay nada de esa flor se acuerdan que hay una flor denominada cartucho, así que decidimos que esta causa social -lo que llama la Revolución de los Alcatraces-; sea esa flor, porque a lo mejor, es simple, pero **es resistente**, entonces no la riegan, a veces está en el sol, a veces el clima es cambiante y ahí sigue, resiste; así también son las mujeres, así son no solamente las mujeres indígenas, sino en general”. (Eufrosina Cruz, 2008)

De acuerdo a la relectura metafórica de Eufrosina de la revolución de los cartuchos blancos, y el empleo de los mismos en tanto que arma simbólica de representación, aunado a la manipulación del sistema político de la ciudadanía liberal y étnica, las mujeres indígenas están excluidas en participar en la edificación de ese proceso de

redistribución del poder económico, lo que condiciona acceder a los espacios de decisión.

La lucha de Eufrosina en apoyo con mujeres y hombres, provocan el hostigamiento y las amenazas en su contra. A finales del 2008, fue expulsada de la comunidad, y procede a denunciar ante la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH).

“valió la pena las lagrimas, valió la pena las amenazas,
valió la pena la expulsión, valió la pena todo. ¿Por qué?
Porque es fuerte, es fuerte que te hostiguen, es fuerte que
te digan que estás loca, es fuerte que te digan: tienes
mierda en la cabeza; porque muchas veces lo llegas a
pensar y dices, a lo mejor sí es cierto, porque volteas y
dices, no pasa nada”. (Eufrosina Cruz, 2008)

Este tipo de violencia moral hacia Eufrosina, así como a las mujeres que la apoyaron a lo largo de las denuncias que presentó en el Instituto Estatal Electoral (IEE), el Congreso Local de Oaxaca y las instancias de derechos humanos, fundaron La Guarida, espacio que funciona para la organización y gestión de proyectos. A decir de Eufrosina Cruz, los representantes del sistema de partidos políticos, tomaron distancia de las denuncias presentadas:

...desde un inicio fui a tocar las puertas de todos los
partidos políticos, de todos, pero nadie se arriesgó porque
tienen miedo a los usos y costumbres, ¿por qué tienen

miedo?; porque pensaban que iban a violentar los usos y costumbres. Nunca entendieron que no se trataba de eso, por el contrario de lo que trataba era de exigir mis derechos o de restablecer mis derechos como mujer.

Entonces, es muy triste porque esta lucha ha sido tan pobre que hoy por hoy apenas se nos está acercando la gente, apenas nos están diciendo que “no estás solas”, pero al principio ningún abogado, porque creía que atentaban contra todo el sistema (consuetudinario).
(Eufroina Cruz, 2008)

En tanto, su lucha tomó distancia del “pensamiento feminista”, pues en palabras de ella: *“la exigencia es la igualdad comunitaria entre hombres y mujeres, porque no podemos ser radicales, sino de lo que se trata es de alcanzar la libertad y la igualdad ciudadana”*.

De acuerdo a su testimonio, la igualdad de género se remite a:

“cada una de estas personas en los diferentes ámbitos en el que están, que nos ayuden a crear esos mecanismos, no nada más se trata de votar y ser votada, sino que en muchas comunidades todavía existe el contrato o la venta de las niñas, entonces, eso rompería con muchas cosas. A decir a la mujer, tú tienes tu individualidad que me hablan muchas veces, me dicen ¿es que la individualidad dónde está? Si no ejerzo mi voz, por tanto no soy

individual a lo mejor físicamente sí, pues yo no puedo decidir por mí, sino que va ser mi hombre quien va a decidir en la asamblea”. (Eufroina Cruz, 2008)

6.4 El contexto político, Social y los Derechos Humanos. Continuidades en el sistema de partidos (2006-2009)

De mayo a noviembre de 2009, el Estado de Oaxaca vivió el periodo más álgido en términos del orden político institucional. La huelga anual del magisterio oaxaqueño del 14 de mayo en la Ciudad de Oaxaca generó seis meses de movilizaciones sociales, a la que se sumó la sociedad civil aliada con los maestros oaxaqueños de la sección 22.

De ahí surgió, la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), organización integrada por mujeres y hombres quienes paralizaron los servicios públicos en la Ciudad de Oaxaca. Las prácticas políticas, culturales, sociales económicas y religiosas de las zonas rurales indígenas se visibilizaron en la organización de base del movimiento magisterial-civil y la exigencia de la renuncia del entonces gobernador Ulises Ruiz Ortiz.

La APPO significó el encuentro de todos los movimientos sociales, indígenas, feministas, magisteriales, universitarios, taxistas, iglesia, colonias populares, es decir, la sociedad civil organizada para denunciar, ya no sólo el mejoramiento de las condiciones educativas en el Estado, sino la desaparición de los poderes institucionales.

De acuerdo al boletín de prensa número 37 (24/11/2008) de la Comisión Civil Internacional de observación de los Derechos Humanos (CCIODH) denunció la muerte

de 23 personas y más de 450 personas detenidas durante el movimiento del 2006 y administrado por el entonces gobernador Ulises Ruiz Ortiz.

Por parte de la asociación civil, Servicios para una Educación Alternativa (EDUCA), en el apartado “alianzas electorales de organizaciones sociales” analiza la conformación del Frente de Organizaciones Sociales Democráticas de Izquierda (FOSDI)⁵⁵ que impulsa la candidatura de Flavio Sosa como diputado, uno de los rostros más visibles durante el movimiento magisterial-popular, así como el apoyo electoral para obtener un espacio de elección popular en el Partido de la Revolución Democrática (PRD) en alianza con el Partido Acción Nación (PAN) encabezado por Gabino Cué Monteagudo.

Respecto al dictamen del Pleno de la Suprema Corte de Justicia elaborado por el Ministro Mariano Azuela se exonera “de toda responsabilidad a las autoridades y funcionarios tanto estatales como federales que participaron en la represión del movimiento social oaxaqueño durante 2006 y 2007 (...), el proponente en realidad descontextualiza lo ocurrido en Oaxaca hasta el punto de pretender que los poderes públicos no tuvieron otro remedio que utilizar de manera legítima la fuerza para restablecer “el orden y la paz social” tras meses de “paciente” negociación con el movimiento social oaxaqueño” (Boletín de Prensa, CCIODH: 13/10/2009)

A lo largo del 2007, la mirada de la prensa nacional e internacional y los observadores de organismos internacionales, estuvieron sobre la administración de justicia de Oaxaca y fue en ese contexto que el caso de Eufrosina Cruz toma relevancia.

⁵⁵ El FOSDI, está integrado por las organizaciones del Frente Popular Revolucionario (FPR), la COCEI, el FACMEO, el FNI, la Comuna de Oaxaca, el Grupo Magisterial, el FUDI y la Unión de Mujeres

A las encomiendas del peritaje jurídico en materia de derechos humanos del 2006, al entonces gobernador Ulises Ruiz, se le suma la recomendación número CGCP/027/08 de la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH):

...El caso de la profesora Eufrosina Cruz, a quien las autoridades municipales le impiden participar como candidata a un puesto de elección popular, no es ajeno al problema social de discriminación y al fenómeno de exclusión que afecta a más mujeres de comunidades indígenas del país en las que rigen internamente usos y costumbres que entran en contradicción con la aplicación de otras normas del orden jurídico nacional, comenzando por el artículo 35 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, que establece:

“son prerrogativas del ciudadano votar en las elecciones populares; poder ser votado para todos los cargos de elección popular y nombrado para cualquier otro empleo o comisión teniendo las calidades que establezca la ley” (CNDH, resolución CGCP/027/08, 13/O2/2008)

De igual manera, asume la recomendación CGCP/039/08 fechado el 6 de marzo de 2008 que subraya:

Con el fin de evitar la consumación de hechos de difícil o imposible reparación en los que se atente contra la vida o la integridad física o psicológica de la profesora Eufrosina Cruz Mendoza, la Comisión Nacional de los Derechos Humanos solicitó al gobernador de Oaxaca,

Ulises Ruiz Ortiz, y al presidente Municipal de Santa María Quiegolani, Eloy Mendoza Martínez, medidas cautelares en favor de la agraviada, quien ha denunciado presuntas amenazas en su contra (...)

...la CNDH propuso que las autoridades facultadas promuevan que la Carta Magna estatal incorpore *la prohibición expresa de toda discriminación*; presenten al Congreso local las iniciativas correspondientes de las leyes referentes a *la igualdad entre mujeres y hombres* y a la *prevención y eliminación de la discriminación*; establezcan las disposiciones normativas para que al momento de reconocer la validez de las normas internas de los pueblos y comunidades indígenas *no se vulneren los derechos de las mujeres*, y adopten políticas públicas para que en la elaboración y aplicación de los programas que se relacionen con las comunidades indígenas se incluyan acciones tendientes a la difusión plena de los derechos de las mujeres y a garantizar su ejercicio...(CNDH, resolución CGCP/039/08, 06/03/2008)

Unos meses después, Ulises Ruiz visita la comunidad de Eufrosina, Santa María Quiegolani, donde anuncia la modificación a la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Oaxaca en la fracción II A del artículo 25, instruyendo, a la entonces diputada Sofía Castro, representante local del Partido Revolucionario Institucional (PRI) presentar la iniciativa en el Congreso de Oaxaca para la legislatura 2008-2010. Fue en este sentido que se reforman las leyes en materia de derechos políticos de las mujeres indígenas:

EN LAS ELECCIONES:

II. La ley protegerá y propiciará las prácticas democráticas en todas las comunidades del Estado de Oaxaca, para la elección de sus ayuntamientos; establecerá los mecanismos para *permitir la plena y total participación de las mujeres en dichos procesos electorales y así; garantizar su derecho a votar y ser votadas en condiciones de igualdad frente a los varones y sancionará su inobservancia.*

Los cambios en la constitución de Oaxaca podría leerse, como un significativo avance jurídico producto en materia de derechos de los pueblos indígenas, ampliando el ejercicio del voto a las mujeres en sus comunidades originarias. La revolución de los alcatraces, ha sido un proceso de lucha inserto en la coyuntura del sistema político oaxaqueño cuya imagen pública se adapta a la recreación del lenguaje de los medios masivos de comunicación, y el apoyo de los observadores de derechos humanos que miran en el entonces gobernador Ulises Ruis Ortiz, como el principal responsable de la violencia de Estado durante seis meses de conflicto magisterial-popular.

6.5 El nombramiento liberal. De QUIEGO A.C a la Diputación Local

Las palabras de Eufrosina Cruz ya habían resonado en las organizaciones civiles que defienden los derechos de las mujeres indígenas, el sector empresarial y partidos políticos. El 11 de marzo de 2008, Día Internacional de la Mujer, el entonces presidente de México Felipe Calderón, la invita a la celebración y compartir su experiencia sobre la lucha de las mujeres en Quiegogali. En ese evento, se firma el Reglamento de la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia y presenta el Programa Nacional por la Igualdad entre Hombres y Mujeres (ProIgualdad).

Con la beca de formación de liderazgo en el Tecnológico de Monterrey, articula su trabajo con la organización civil que funda para promover la gestión de proyectos productivos con los programas federales. La fundación política alemana Konrad Adenauer (KAS) adscrita a la Unión Demócrata Cristiana aporta financiamiento a la asociación civil Quiego.

En la alianza PRD-PAN se le propone ocupar un espacio en la cámara de diputados en Oaxaca:

“en el momento en que ese partido nos dio el cobijo y no tuvo miedo de arriesgar por nosotros, porque tocamos las puertas de todos los partidos, pero para muchos eres un costo o botín político, y en Acción Nacional encontré ese cobijo y ese acompañamiento sin condicionar mi libertad, sin condicionar lo que yo soy, sin condicionar lo que yo quiero, sin condicionar lo que yo busco” (Eufrosina Cruz, diciembre de 2010).

La política para Eufrosina significa:

“una política en la que usted construye tu como persona, en mi opinión como Eufrosina, porque si yo creo en una política institucional es como no ser yo, la política que yo creo es la política que construyo día a día (...).

Las mujeres indígenas tenemos el derecho en estar en las mismas posiciones de poder que los no indígenas, de arrebatar esos espacios, *a que no nada más somos la imagen para una campaña*

política, que tenemos derecho a participar pero como candidatas”

(Eufrosina Cruz, diciembre 2010).

Después de obtener el Premio Nacional de la Juventud en el 2008, y las transformaciones en la arquitectura política del sistema de partidos en Oaxaca posterior al movimiento magisterial popular, asume en el 2009 la presidencia de la Cámara de Diputados. El 7 de noviembre de 2010, por vez primera, las mujeres acuden a votar en la comunidad de Quiegolani. De las boletas en las besas de debate, el proceso político-electoral pasa a votos directo.

La modalidad del nombramiento para las autoridades comunitarias por el sistema normativo indígena sufre transformaciones para seguir los recursos de elección del sistema de partidos políticos. Derivado de los cambios jurídicos en materia de legalidad genérica, en Quiegolani las mujeres por primera vez votan a las autoridades municipales de manera que los hombres están aprendiendo a respetar la participación de la mujer:

(...) el haber logrado que las mujeres por primera vez en la historia ejercieran su derecho a votar y ser votadas porque fueran votadas también, que esas mujeres fueran beneficiarias, son dueñas de proyectos productivos y que se demuestre la capacidad en ellas de aportar para el desarrollo de sus familias, el ver a una mujer debatiendo en la asamblea y debatiendo su derecho yo creo que es lo que más me llena y lo que más me dice que lo que hicimos era lo correcto, a pesar de la intimidación, a pesar del miedo, a pesar de tantas cosas que pasamos (...)

El problema es que nadie les había enseñado –a los hombres- y no responsabilizo a ellos, responsabilizo a cada circunstancia de cada comunidad, que es la pobreza y la marginación (Eufrosina Cruz, diciembre de 2010)

El acceso a la dirección de la Mesa Directiva del Congreso de Oaxaca en el 2011, significa una nueva experiencia para los legisladores porque *“el que una mujer indígena presida, el que no vean a Eufrosina Cruz como una rival sino como una aliada en construcción para el pueblo de Oaxaca, el que vean a una mujer capaz de conducir una mesa directiva (...) donde no haya corrupción, haya violación; sino una experiencia donde se ponga interés de nuestro pueblo por delante”* (Eufrosina Cruz, diciembre de 2010). Se propone la creación de la regiduría de Equidad y Género en los 570 municipios de Oaxaca regidos por el sistema de partidos políticos y sistema normativo indígena, cuya votación por parte de los representantes de los partidos políticos se quedó en ‘propuesta’ y no en ‘obligatoriedad’:

Falta mucho, el día que sea eso es cuando yo vea es cuando como titular a otras mujeres en la secretaria del Estado, siendo presidentas municipales de su comunidad, pero es la puertecita, es la que me tocó romper estos muros de ***discriminación racial***, de todo tipo, pero que el día de mañana tengo la fe, tal vez mis ojos no lo van a ver, así como esos otros rostros de mujeres que lucharon y que dieron su vida para que hoy Eufrosina esté presidiendo una mesa directiva en la Cámara de Diputados en Oaxaca, porque no ha sido solo lucha de Eufrosina, ha sido lucha de otras mujeres que han dado su vida, que han dado también para que hoy se diera esto.

Ahora me tocó romper con esto para que el día de mañana mis ojos no lo van a ver (...) el gabinete de gobierno esté conformado por mujeres indígenas, que la presidenta municipal de varios municipios esté encabezada por mujeres indígenas, que organizaciones sociales estén encabezadas por mujeres indígenas, que las dependencias, en salón de clases, las maestras sean mujeres indígenas (Eufrosina Cruz, diciembre 2011)

En la universalidad liberal del derecho constitucional de la participación política sujeta una noción de ciudadanía, contrasta con el proceso de formación de las ciudadanías comunitarias que era obstruida por el monopolio de las decisiones en los hombres de las asambleas comunitarias en Quiegolani *“lo hace el pueblo, los hombres. Entonces Eloy Mendoza si tuviera esa voluntad y esa inquietud. Desde siempre en Quiegolani, los hombres votan y las mujeres no, pero ya no se respetan los usos y costumbres de antes. Los usos y costumbres se han convertido en abusos y costumbres, y me siento con una responsabilidad de que las instituciones nos ayuden a que eso se cumpla y que no estén sólo en el escritorio”* (Eufrosina Cruz, diciembre 2011).

Eufrosina, en alianza con el sistema de partidos políticos, se recrea en la ciudadanía política de género e identidad cultural para ocupar un espacio en el régimen político mexicano. La identidad ciudadana comunitaria en la comunidad es generada por la primera mujer que accede a la distribución del poder reivindicando el ser mujer e indígena. La deslegitimación del PRI post-movimiento magisterial-popular, logra el acceso, ya no sólo a nuevos rostros de la sociedad civil en la cámara de diputados en Oaxaca, sino que también se inaugura hipotéticamente el primer régimen multicultural neoliberal con rostros indígenas.

Durante la administración de Gabino Cué, Adolfo Regino, uno de los intelectuales indígenas en Oaxaca es nombrado Secretario de Asuntos Indígenas. Cabría preguntarse ¿cuál es nuevo rumbo de las políticas de identidad en el Oaxaca multicultural neoliberal frente a la sistematización de la violencia a los derechos humanos forma parte de una naturalidad social? ¿Cuál ha sido la postura enunciativa de los actores políticos que forman parte del sistema multicultural oaxaqueño, y qué estrategias practican ante un modelo económico extractivo que mantiene el poder restringido de la distribución financiera?

Después de un contexto de movilizaciones sociales, la supervisión de los defensores de Derechos Humanos significó la transición hacia una incipiente democracia como bandera dado apertura a un ex-asesor del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) como Adolfo Regino, y Eufrosina Cruz ocupar espacios políticos de poder institucional. Nunca en este proceso de transición *nombrada* democracia se descuidó el énfasis en exigir los derechos humanos políticos, económicos, culturales, de género, lingüísticos, territoriales.

Pese a los acuerdos entre los diferentes sectores sociales que participaron en el movimiento social del 2006, y la vieja agrupación de políticos en Oaxaca, se mantiene el cuestionamiento en torno a esta transición de la democracia. En el discurso de Eufrosina Cruz, queda claro el cuestionamiento de la transición en la democracia en Oaxaca.

6.6 De la Coordinación de Asuntos Indígenas a Diputada Federal del

PAN

Con el cambio del régimen de partido político en México del 2000, Vicente Fox Quezada, entonces Presidente de la República, propuso la modificación de la Constitución Mexicana en materia de reconocimiento de la pluralidad de identidades en el Estado. En términos del lenguaje jurídico, validó una serie de leyes frente a una propaganda política de resolver en 15 minutos el conflicto armado-militar del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

Entre las principales exigencias del reconocimiento a los Acuerdos de San Andrés Larraizar se propuso modificar la Constitución Política de los Estados Mexicanos en el artículo 4º así como adiciones a los artículos: 115, 18, 26, 53, 73 y 116, sin embargo el resultado del pacto del Estado mexicano y los pueblos indígenas se fracturó al limitarse el proyecto de ley en añadir un segundo y tercer párrafo al artículo 1º, reformulación del 2º, se derogó el párrafo primero del artículo 4º y se adicionó el sexto párrafo del 18, y un último de la fracción tercera del 15 (Barcenas; en Hernández y Sierra, 2005).

Las transformaciones en la arquitectura jurídica del país se compensaron con la modificación de las estructuras del poder estatal. El Instituto Nacional Indigenista (INI), fundado en 1948 comienza a estar dirigido por el nahua Marcos Matías y se crea la oficina de Representación para el Desarrollo de los Pueblos Indios, encabezado por la primera mujer de origen nahñu, la entonces empresaria Xochilt Gálvez.

De cara a la diversidad cultural y complejidad social de México, el régimen del Partido de Acción Nacional inauguraría, en términos del giro nacional, un Estado Multicultural neoliberal bajo la estrategia de neo-integrar a los “intelectuales”

provenientes del sector educativo y empresarial. En esta nueva formas de operar el Estado Multicultural se reproduce la jerarquización del poder, tomando en consideración que durante el sexenio del entonces Presidente de México, Vicente Fox, aumenta el número de asesinatos en contra de dirigentes de los pueblos originarios y defensores de derechos humanos(véase, Gutiérrez; en Hernández, Paz y Sierra, 27-51).

En el 2006, Felipe Calderón sustituye de la presidencia de la República a Vicente Fox. Una administración que reproduce una relación desigual con los pueblos originarios. La autonomía y la libre determinación se condiciona legalmente. No existe un sentido de dotar auto-gobierno a las comunidades, como el caso oaxaqueño, sin que las normas legales propias del discurso multicultural beneficien a las multinacionales y vulnere el tejido social.

Durante la sesión mensual de la *Canadian Chamber of Commerce in México* el entonces Secretario de Reforma Agraria, Abelardo Escobar anunció que el 90 por ciento de los 31 mil 628 núcleos agrarios del país están regularizados. Con ello, se dio paso al diálogo comercial entre iniciativa privada y ejidatarios para aprovechar los recursos naturales de las zonas rurales. Esta alianza mercantil, derivó en el conflicto del pueblo huichol de San Luis Potosí y la empresa minera canadiense *Gold Corp.*

El conflicto legal y social fue aproximadamente 50 por ciento de expropiación del Sitio Sagrado Natural y Cultural de Wirikuta, situado en el Estado de San Luis Potosí. La inversión en tierras originarias durante el sexenio del panista fue de alrededor de 86 mil millones de pesos aplicados a proyectos industriales, mineros, turísticos y de urbanización (Ruiz Guadalajara, Jornada, 10/12/11).

Por su parte, el informe de la Cámara Minera de México (CAMIMEX, 2012) señala que durante el régimen de Felipe Calderón, entre el periodo 2007 y 2012 se

alcanzó los 25 mil millones de dólares en la apertura de la extracción de los bienes naturales, principalmente ubicadas en las zonas rurales indígenas-campesinos. El mismo régimen político que nombró a Eufrosina Cruz Mendoza como Coordinadora de Asuntos Indígenas del PAN, bajo el discurso político de responder con ello a las exigencias del respeto a los derechos de los pueblos indígenas, reproducía un modelo económico extractivo de las tierras comunales.

Sin culminar la gestión en la Cámara de Diputados de Oaxaca, Eufrosina Cruz asume en el 2010, la Diputación Federal por medio de la representación proporcional plurinominal. Puente de entrada para conocer a Michelle Obama, esposa del encargado de administrar Estados Unidos Barack Obama. De esta manera se consolida su militancia en el PAN:

(...) es lo que me dio fuerza para acceder a la política, porque no es fácil, tomar esa decisión porque se vuelve más cuestionada como mujer, más señalada, por qué, porque las mujeres no pueden ir a tomar a las cantinas, y con los señores no pasa nada, y desde ahí tenemos una oportunidad como mujeres porque cada una de nosotras somos líderes, pero sólo es cuestión de sacar y quitarnos el miedo, y creo que es lo que me ha marcado, el quitarme el miedo, y no soy monedita de oro para caerle bien a todo el mundo (...)

Tenemos que decirles a los hombres que no queremos robarles su espacio, sino que queremos caminar a lado de ellos, a portando nuestras ideas, nuestras visiones, ya no queremos atrás ni adelante, queremos caminar, porque al final del día, en esa lucha que buscamos, es el mejoramiento de nuestro entorno comunitario, de nuestra sociedad y de

nuestro país y es al final el objetivo de la lucha y del tema de ser feminista, el lugar que nos corresponde, pero para eso tenemos que hacerlo nosotras que acá estamos y hacer una sola red” (Eufrosina Cruz, diciembre 2011)

6.7 ¿Puede hablar la subalterna? o ¿Los nuevos rostros del neoindigenismo institucional?

Al inicio de la presente investigación planteo si los sujetos subalternos pueden y desde dónde hablan, y en qué momento de su proceso histórico personal dejan de serlo para formarse políticamente para devenirse sujetos de derechos. Eufrosina Cruz Mendoza, se suma a este proceso de mujeres que dotan de resignificados a las identidades de mujer indígenas en Oaxaca entrecruzando la reivindicación de las ciudadanías múltiples. A decir de Spivak, reapropiarse de identidades estratégicas (1988) para denunciar y establecer alianzas solidarias de cooperación política.

La trayectoria de vida de Eufrosina Cruz se resumiría en los siguiente: De Santa María Quiegolani a la Cámara de Diputados. Un libro biográfico, un capítulo dedicado a las presidentas municipales de Oaxaca entre 1996-2010, y el estreno del documental *La revolución de los Alcatraces* de Luciana Kaplan a inicios del 2013. La voz de Eufrosina Cruz no hubiera sido escuchada sin las alianzas que tejió con los medios masivos de comunicación, las organizaciones no gubernamentales y las instituciones de gobierno. Un proceso social que recreo su propia identidad, nombró el racismo y la discriminación, así como reivindicó sus derechos.

Las políticas de identidad propias del Estado oaxaqueño, las modificaciones en el sistema de partidos políticos, la sistematización de la violencia en contra de

defensores de derechos humanos y la coyuntura social del movimiento magisterial-popular, propiciaron la transformación jurídica de orden cultural. Para ello, resultó importante repensar la diferencia, la identidad, la redistribución y la paridad en la participación de las mujeres indígenas. Así, reconstruir las prácticas ciudadanas a partir de cuestionamientos a normas culturales que limitan el ejercicio de la democracia participativa.

Posterior a las denuncias del 2007 al sistema normativo indígena, el sentido de la participación política de las mujeres indígenas en Oaxaca, tomó la importancia de revalorizar la acción social en tanto que actoras de lo político, económico, social, cultural y religioso. Las voces de las mujeres emergen y se encuentran en la resonancia para hablar sobre sus derechos, la violencia y las diversas formas que adquiere la ciudadanía.

El acceso de Eufrosina Cruz al sistema de partidos políticos con base a su trayectoria personal-política podríamos afirmar que ya no existen subalternidad, sino una mujer indígena que tiene voz de poder. Desde el espacio que ocupa, se vuelve una intermediaria política entre el lenguaje de la comunidad de origen y el lenguaje socio-burocrático del Estado.

...a veces la vida pareciera que es muy injusta, pareciera que la injusticia siempre gana a la justicia, pero siempre tenemos que tener esa esperanza, de que allá lejos se ve una lucecita, y que hoy ya puedo decir que esa lucecita, que yo sentía que se estaba apagando; como que ya se está encendiendo más ¿no?; Porque ya la sociedad esta volteando a ver, volteando a ver a mi comunidad, ya saben la existencia de mi comunidad,

y tarde que temprano, tengo la esperanza de que va a cambiar, va a cambiar; y que va a llegar esa justicia social, ese bienestar social, y que algún día...voy a regresar al pueblo a ayudar, para salir de esa oscuridad que todavía estamos viviendo; a que lleguen, nos engañan, a que lleguen a prometer muchas cosas. Yo sueño con eso, yo sueño que algún día...en las comunidades ya la mujer tenga su derecho.

Confianza y esperanza, porque el día que yo la pierda, es como que me estuviera yo muriendo en vida. Es como...la muerte. ” (Eufrosina Cruz, Diciembre 2011)

Vásquez García concluye en el capítulo destinado en analizar el caso Eufrosina que, ella “es una entre millones de personas que viven cotidianamente las abismales desigualdades de clase, étnica y género que existen en el país” y que pese a las contradicciones de los recursos que empleó para acceder a las esferas del poder institucional en México “tocó fibras muy sensibles, hizo despertar la deuda histórica que tiene el gobierno oaxaqueño y federal para con las mujeres indígenas” (Vásquez, 2011: 254 y 255).

Los mecanismos estratégicos de acceder a los espacios de poder de Eufrosina lo podemos encontrar en el trabajo periodístico de María Gómez-Rodulfo (2012). Ahí, se nos informa la relación de Eufrosina con el poder político mexicano, los retos que enfrentó cuando comenzó su militancia en el PAN y los logros alcanzados durante su administración en la cámara de diputados, así como el apoyo de un sector de las mujeres indígenas oaxaqueñas.

Por su parte, la documentalista Luciana Kaplan (2013), captura el recorrido de Eufrosina por las comunidades y nos muestra, los rostros del Oaxaca rural, campesino y participativo, la difícil relación del lenguaje burocrático de las mujeres indígenas y la arquitectura jurídica en el México multicultural.

Considero que el proceso personal de Eufrosina es tan legítimo en términos legales y sociales puesto que se vuelve un referente político para las mujeres que están en formación académica y/o política. A diferencia de las mujeres anteriormente citadas, los mecanismos estratégicos de Eufrosina, nos muestra; por una parte, cómo los sujetos subalternos toman la palabra a través de las acciones legales haciendo uso de la voz para institucionalizar; sin embargo, esta acción social deriva -el segundo punto- el conflicto, la distancia y la crítica por parte de las mismas mujeres originarias en Oaxaca.

Entonces podríamos regresar a la pregunta inicial de Gayatri Chakravorty en relación a si ¿puede hablar el subalterno? (1988). Aunque la autora responde que los subalternos “no, no pueden hablar”, a través del caso de Eufrosina Cruz Mendoza identificamos que sí pueden hablar. La tesis principal en torno a la mudez de los “subalternos”, ejemplificado en palabras de Eufrosina, muestran que la reapropiación y resignificación de la propia identidad atraviesa por un desplazamiento de la categoría social de subalternidad. Lo que el antropólogo mexicano Guillermo de la Peña (1995) denomina la formación de intermediarios, que construyen su indianidad.

No obstante cabe ocuparse de si en realidad Eufrosina ejerce la resistencia desde las propias instituciones y cómo ésta se manifiesta en la esfera pública. Al ser un sistema de partidos políticos que difiere del sentido comunal, el acceso de Eufrosina Cruz nos muestra los nuevos mecanismos de neo-integración que acciona el Estado multicultural neoliberal para justificar la política de identidad neo-colonizadora.

Finalmente, en el momento que es un sujeto con voz, Eufrosina sale “de la posición de la subalternidad, deja de ser subalterno” (Spivak en Bidaseca, 2010:33) para volverse un sujeto de poder diferencial.

Reflexiones continuas.

El trayecto de Eufrosina Cruz, el deseo de participación política en Quiegolani, la ruptura con las normas culturales, la modificación social en las relaciones de poder en la comunidad, trasciende la esfera local para desplazarse en el contexto nacional e internacional. Una lucha de debate político y dialogo entre lo local y lo global. La re-apropiación del lenguaje del derecho para formar ciudadanías basadas en la formación de las identidades, de género, de etnicidad y de clase social.

La importancia de la educación para la toma de conciencia como mecanismo de acceso al poder, la resignificación de los derechos de las mujeres indígenas y la exigencia de reconocimiento legal y social a la distribución igualitaria de los recursos económicos.

La experiencia migratoria, y el retorno a la comunidad recrea el marcador diferencial en la diversidad cultural en México, donde ser mujer que reivindica sus derechos civiles a la participación política, atraviesa por el racismo estructural del Estado. Este racismo es reproducido en la esfera social, en el lenguaje jurídico y en la burocracia. Cuando Eufrosina elabora el deseo de participación en la vida política de la comunidad, éste es obstruido por la monopolización de los caciques, dando origen a la revolución de los Alcatraces.

El discurso político, de la revolución de los Alcatraces, nace en Quiegolani y trasciende fronteras territoriales para tejer redes políticas y económicas para dar

sentido al movimiento de mujeres indígenas en las comunidades zapotecas y chontales de la Sierra Sur. Eufrosina llama la atención de los medios de comunicación nacional e internacional, quienes construyen una imagen pública en torno a la mujer, la pertenencia cultural, exclusión económica y los deseos de ejercer un derecho en tanto que ciudadana.

Después de la represión que sufrieron los integrantes de la APPO, el entonces gobernador, Ulises Ruiz Ortiz se le cuestiona la credibilidad del ejercicio político pues los informes de Derecho Humanos así lo demuestran. Será en ese contexto sociopolítico que Eufrosina accede al sistema de partidos políticos. También la modificación a las normas legales en materia de Derechos de las Mujeres Indígenas.

El Partido Revolucionario Institucional (PRI), al verse deslegitimado por la opinión pública pierde las elecciones del 2008, y será en la transición del poder que el Partido Acción Nación (PAN) integra a su planilla a Eufrosina Cruz. Esto adquiere un simbolismo político importante para el nuevo rostro del cambio político oaxaqueño a través de la imagen de la mujer indígena oaxaqueña y mexicana moderna.

En Oaxaca, se observaría la transición relacional entre la lucha de los pueblos indígenas y el Estado. Así como Eufrosina es nombrada en el contexto a lo largo de este capítulo descrito y analizado, también ubicamos al Secretario de Asuntos Indígenas, Rufino Merino Zaragoza de origen zapoteca. Asistimos ante un nuevo rostro del neo-indigenismo multicultural.

La primera mujer en asumirse indígena para ocupar el puesto de Presidenta de la Cámara de Diputados y posteriormente Coordinadora de Asuntos Indígenas de la Cámara de la Unión. Y no una líder proveniente de las luchas sociales. Por lo contrario, en esta reconfiguración del Estado, en su carácter multicultural, nos da las pautas para

repensar en la división cultural de la ciudadanía: ciudadanía liberal y ciudadanía étnica. Al mismo tiempo, el empleo de la *tradición* “como campo de significación usada por el poder” (Paz; Hernández y Sierra, 2004: 367).

Como expresa Eufrosina:

(...) en la escuela me dijeron que había un libro que se llama constitución y en ese libro dice que todos somos iguales y resulta que en el pueblo a veces los abusos y costumbres cuestan más, pero yo creo que fue lo que me reveló el ver a mi mamá levantarse todos los días, y yo dije no, este no es para mí, si yo regresaba para mi pueblo ya mi papá me tenía listo un marido y hoy yo escogí mi marido. Y fue lo que me marcó, fue lo que me hizo rebelde, es lo que me sigue siendo rebelde, es lo que me dio fuerza para acceder a la política (...) (Eufrosina Cruz, Diciembre 2011)

Su rebeldía, como ella nombra a la transgresión de las normatividades culturales hicieron recrear la palabra de la mujer para conquistar una libertad, cuyo significado está relacionado con el derecho a decidir sobre su cuerpo, participar en política, viajar fuera del país, luchar por el respeto y dignidad de otras mujeres, así como establecer y ampliar sus redes con la elite política y económica de México. El derecho de las mujeres indígenas en acceder a espacios del poder político y económico.

El tomar la palabra por ella misma, la despoja de un sujeto subalterno para dar contenido a sus exigencias, y romper con el imaginario social de las mujeres indígenas en el contexto del derecho a la diferencia cultural y el ejercicio de una ciudadanía

étnica, pero a la vez el respaldo del derecho liberal a ejercer la ciudadanía decimonónica. En tanto que mujer indígena, parte de la nación pluricultural cuyo modelo económico mantiene el proceso neoliberal en detrimento del respeto de los territorios autonómicos de los pueblos indígenas.

En procesos de transición a la democracia, explica Roddy Brett, el discurso de derechos humanos se convierte en instrumento de apropiación popular, visibilizando las fragmentaciones originadas en el interior de los movimientos sociales, como el caso vivido en el 2006 en Oaxaca, donde el recurso de los derechos humanos sirven tanto las acciones colectivas así como a sujetos particulares, Eufrosina Cruz. En este sentido, las organizaciones sociales que emergen de la revuelta social oaxaqueña “se concentraron en las dimensiones legales del Estado y presionaron para que las instituciones democráticas implementaran efectivamente las garantías que ofrecían” (Bette, 2005:87) en contextos donde la “cultura de derechos” es limitado, elitista y letrado.

En palabras de Rita Segato (2011), el nuevo rostro del discurso legal basado en el reconocimiento de los pueblos indígenas representa las voces del jurista, por tanto, se deviene *colonialista, clasista, sexista, discriminatorio, y racista* en poder del mandato de la dominación del orden económico. Los reajustes económicos conllevan reajustes reformistas abriendo paso a la neo-integración de nuevos sujetos consumidores al mercado global⁵⁶.

⁵⁶ En esta nueva fase de reconfiguración del Estado multiculturalista en Latinoamérica, se observa la recomposición económica por parte de la participación de los *otrora* subalternos hacia la “colonización social de la economía que plantea una ecuación dudosa individual =de tipo pequeño empresariado y comunidad= empresa dotada de capital humana y social, del otro” (Boccaro, 2011: 55). Por parte del Estado, ésta pasa por la “etno-burocracia y técnicas renovadas y más sutiles de gobierno en un contexto de privatización de mecanismos de intervención del Estado” (Boccaro, 2011: 67). Un trabajo también crítico a esta mirada muchas veces puristas de las políticas de la identidad será abordado por Rita Segato, quien subraya que los movimientos sociales de carácter *étnico*, entró en una

CONCLUSIONES

A lo largo de este ejercicio analítico y reflexivo recupero las voces de las mujeres originarias para contextualizar el proceso social y político que permitieron insertar el discurso de género, de etnicidad y de clase social en la organización legal del régimen multicultural del Oaxaca contemporáneo. El movimiento indígena oaxaqueño toma mayor visibilidad entre la década de los 70's y los 90's, al considerar que la ciudadanía liberal post-revolucionaria de inicios del siglo XX limitó el ejercicio del derecho cultural a la diferencia, con lo cual se abrió paso a la constitución de una nueva ciudadanía étnica (De la Peña, 1995: 118; Leyva, 2007). Esta ola de reformas de reconocimiento a la diferencia étnica, no transforma las relaciones de poder entre los pueblos indígenas y el Estado, al contrario, amplía la reproducción del modelo económico neoliberal (Hale, 2002).

Situar históricamente la exploración del análisis de las entrevistadas, demuestran las prácticas sexistas, discriminatorias y racistas del Estado multicultural oaxaqueño ante quien hacen emerger nuevas estrategias de participación política, social, económica y cultural para permitir la articulación de identidades múltiples en poder y en resistencia a través de la elaboración de ciudadanías flexibles (Abéles, 2008) en la economía global.

fase de *identidades políticas transnacionales* producto de la globalización, es decir, formas de construcción “de la etnicidad indígena en el Nuevo Mundo, y la pauta de *indigenismo* transnacional” (Segato, 1999: 104-125)

Se da seguimiento a los espacios de acción-reflexión social, los efectos de la migración en las transformaciones de las relaciones políticas de género, la implicación de la educación en estos cambios, y la influencia de la teología de la liberación en los procesos socio-legislativos de romper y dar continuidad a la construcción legal del neo-indigenismo oaxaqueño.

7. Movimientos dentro y en movimientos. Las mujeres indígenas en Oaxaca en poder de resistencia

Este trabajo de investigación expuso el proceso sociopolítico que determinó la emergencia de la participación de las mujeres originarias en el movimiento indígena oaxaqueño durante la década de los sesenta y noventa dando lugar a la organización legal del reconocimiento de los derechos indígenas en Oaxaca. Esta visibilidad, inicialmente, planteó una nueva ciudadanía diferencial posicionada históricamente en las reivindicaciones de clase social y étnico, serán las mujeres quienes exijan las demandas igualitarias de género. Voces que apelan a las autonomías y la libre determinación en el contexto económico global.

El movimiento estudiantil de 1968 que se vivió en Francia, China y México, generaron una serie de debates en torno a la reflexión de la cultura política y los modos organizativos para recuperar la noción de ciudadanía. Los efectos de las reformas estructurales en materia económica durante la década de los ochentas en México, amplió las inconformidades sociales, y dieron espacios para reforzar las acciones políticas a través de la recuperación de prácticas culturales cuyo contenido contra-hegemónico se refleja en el giro legal y separatista de las ciudadanías ancladas en el pluralismo jurídico de las identidades étnicas.

La aparición del movimiento indígena latinoamericano cobra importancia en este contexto para reflexionar estas nuevas formas de construir las identidades imbricadas en los mecanismos estratégicos de organización participativa a modo de recuperar el sentido común de las ciudadanías múltiples en poder de resistencia. El sistema normativo indígena vigente en Oaxaca a partir de la década de los noventa no se puede comprender sin la organización y participación de las mujeres en la lucha por la autonomía y la libre determinación.

El régimen político de los Estados-nacionales, en este sentido, se torna cuestionable con estos movimientos sociales de carácter cultural porque dotan de significados contra-hegemónicos a las nociones de las identidades genéricas, étnicas, clase social y sexualidad. El caso del movimiento indígena oaxaqueño, en palabras de las mujeres entrevistadas, expone las diversas narrativas históricas y sociales que dieron lugar a la creación analítica de la ciudadanía étnica para enunciar los procesos políticos de poder de la resistencia, lo cual operan para resignificar y recrear la ciudadanía, la autonomía y la libre determinación comunitaria así como el diálogo establecido con el Estado.

Al situar históricamente el movimiento estudiantil del 68's mexicano, en voces de activistas feministas, académicas, mujeres madres, líderes comunitarias, docentes, diputadas, y presidentas municipales propongo la construcción de lo que denominó "la génesis del ventriloquismo feminista", entendido como la formación intelectual de personas vinculadas a procesos de luchas que reivindican el mejoramiento de las condiciones materiales de las mujeres ante un régimen patriarcal que reproduce las desigualdades sociales en base a la diferenciación histórica establecidas biológica y étnicamente entre hombres y mujeres.

La “génesis del ventriloquismo feminista”, resume, el desplazamiento generacional de la palabra entre las feministas urbanas –Margarita Dalton, Josefina Aranda, María Eugenia Mata y Ana María Hernández- , quienes representar discursivamente a las mujeres indígenas a través de la puesta en marcha de políticas públicas, la gestión de proyectos productivos, el discurso de la teología de la liberación y la intervención de las organizaciones no gubernamentales, una construcción diferenciada y limitada de género, de ciudadanía y de comunidad. Por tanto, las propias mujeres originarias amplían el debate, la crítica y el consenso durante el proceso socio-comunitario de participar en los espacios que inducen en dirección a las políticas de los comunes y lo público.

En este caminar se recrea la identidad étnica bajo el argumento político de luchar por la dignidad en la distribución económica, y transformar las relaciones sociales de desigualdad de los pueblos y mujeres indígenas con el Estado. Durante el proceso de participación organizativa, las mujeres han sido sujetas de prácticas sexistas, discriminatorias y racistas por parte de las organizaciones sociales de bases indígenas, y aquellos discursos legales que el Estado produce.

El situar las prácticas feministas de las intelectuales, Margarita Dalton, Josefina Aranda, María Eugenia Mata y Ana María Hernández, nos acercan a contextualizar histórica y culturalmente cómo las mujeres originarias se enfrentan a los desafíos cotidianos para cubrir las necesidades básicas de salud, educación y alimentación. Además, muestran la construcción legal de la autonomía y la libre determinación durante los encuentros que se dieron entre las prácticas feministas de las mujeres urbanas y aquellas empleadas desde las relaciones comunales que se abordan en el sentido del servir en las comunidades originarias de Oaxaca. Esto permite articular

nociones prácticas en las relaciones sociales de género y la formación de ciudadanías en comunicación con la comunidad.

Por ello, la necesidad del des-aprender-hablar del género y la ciudadanía liberal en contextos culturales diversos cuyo ejercicio político se basan en la construcción política de lo comunal, es decir, un régimen de relaciones sociales trans-comunitarias vinculantes a principios de la cotidianidad comunicante entre las estructuras internas de la comunidad (el sistema de cargos, el tequio, las fiestas patronales, el territorio, el idioma y la asamblea comunitaria) y el diálogo establecido con los procesos económicos en el cual están integrados los pueblos indígenas en la globalización. En esta política de lo comunal interactúan la gestión pública del Estado y el desempeño comunitario a través del sentido práctico del servir.

De ahí la importancia de la diferenciación ideológica de los movimientos indianistas que surgen en la década de los sesenta y los setenta, pues mientras la emergencia de la COCEI está integrado por una diversidad de actores políticos entre quienes ubicamos estudiantes, obreros, campesinos, indígenas e intelectuales hombres y mujeres que corrientes filosóficas plurales con un compromiso de izquierda. El movimiento trasciende al sistema de partidos políticos, y reproducirá el mismo régimen de manipulación, relaciones de poder clientelares, violencia y abuso hacia la región que le dio nacimiento: el Istmo de Tehuantepec.

La COCEI, nos enseñaría que difícilmente podríamos plantear un verdadero movimiento de izquierda influenciado por las ideologías marxistas-leninistas que marcaron la lucha en contra el poder imperialista y el anticolonialismo. Desde la década de los años noventa, en el Istmo de Tehuantepec se pondría en marcha el significado de multiculturalismo neoliberal otorgarse un sentido privado, y no comunal al territorio.

Con la inauguración de los primeros Parques Eólicos, acontecería lo que el Guillaume Boccara (2011) denomina la nueva fase del multiculturalismo neoliberal: la cooptación de la “colonización social de la economía que plantea una ecuación dudosa individual igual de tipo pequeño empresariado y comunidad igual empresa dotada de capital humana y social del otro” (Boccara, 2011: 55) [la traducción es mía].

En contraste a la experiencia del movimiento de la COCEI, la propuesta política de la *comunalidad* en tanto que expresiones de iniciación en la transformación de la cultura política, la cual se amplía con el EZLN para comprender la lucha por enunciar la autonomía y la libre determinación, adquiere una demanda más de carácter de cambios en el pluralismo jurídico. La relación entre los pueblos indígenas y el Estado mexicano hace que la organización legal opere a través del reconocimiento jurídico, sin embargo, éste queda limitado en la esfera social donde el sexismo, la discriminación y el racismo continúan siendo prácticas que determinan la diferenciación económica.

Las mujeres entrevistadas hablan del proceso socio-comunitario que tejieron para distanciarse de las prácticas tradicionales que las coloca en la esfera privada de la domesticación social feminizada; de los espacios públicos que recrearon para dotarle de significado cultural a la identidad genérica, étnica y de clase social. Estos dos mecanismos estratégicos de organización participativa de las mujeres originarias durante el proceso de demanda al reconocimiento legal y social de la ciudadanía diferenciada culturalmente evidencian a través del debate: los limitantes de la ciudadanía neoliberal, las relaciones sociales de género y el diálogo entre pueblos indígenas y el Estado.

7.1 Sujetos en acción y sistemas de cargos

Las acciones sociales de las mujeres originarias oaxaqueñas se explican en tres momentos históricos: primero, la elaboración discursiva por parte de las elites intelectuales feministas a través de políticas públicas que introducen las relaciones igualitarias de género y de ciudadanía. Esto permitió, en un principio, impulsar la ciudadanía decimonónica mediante la independencia económica de las mujeres y la vinculación político-electoral con el sistema de partidos políticos.

La literatura que trata sobre la participación política de las mujeres en la cotidianidad social en las comunidades originarias, muestran cómo se organizan en base a las necesidades básicas no cubiertas por el Estado. Cuando abordan los derechos a la autonomía y a la libre determinación, las mujeres empiezan a darse cuenta de su importancia a través de los cargos que ocupan en el sistema normativo indígena, o en los espacios sociales de acción-reflexión que construyen ante las necesidades que el propio sistema neoliberal fuerza a condicionar.

La segunda etapa de las mujeres originarias deriva a partir del abordaje comunitario porque será desde ahí donde se identifiquen las transformaciones en las relaciones sociales de género y los procesos de ciudadanía comunal. Con la modernización de las estructuras internas de las comunidades, se abren y facilitan espacios de reflexión participativa, que al ser ocupados por las mujeres se tejen nuevas formas de ciudadanía entre lo neoliberal, lo étnico, lo trans-comunitario y por adopción. Es decir, la emergencia de sujetos de acción-reflexión que construyen la ciudadanía no étnica, más sí flexibles al contexto político, económico, social y cultural relacionados a la solidaridad que se establece en familia, el territorio y el servicio

comunitario. El sentido comunal de la ciudadanía cobra importancia en el proceso de formación política.

Esta acción-reflexión que produce el desempeño de los cargos de las mujeres originarias desde las bases comunitarias refleja los retos y desafíos a los cuales ellas se enfrentan para servir a la comunidad pues, en principio, tienen que auto-organizarse para ocuparse de los roles sociales tradicionalmente asignados por su identidad genérica: el de mujer en la familia.

Cabe hacer mención al papel que desempeñan las mujeres no casadas, quienes coinciden en hablar de la transgresión que socialmente representa el ocupar uno de los roles tal como el de padre-madre en la familia y al mismo tiempo asumir cargos en el sistema normativo de la comunidad. La mujer madre-soltera no necesita de la figura del hombre para tomar una posición ciudadana de cara a las necesidades de la comunidad, por lo contrario, emplea la acción-reflexión para complementarse con el sistema de cargos y la familia. El complemento no se teje entre hombre y mujer, sino que se amplía con la comunidad.

Las voces de las mujeres entrevistadas hablan de la transgresión como acción política en la familia y se visibiliza en las relaciones sociales. El resultado trae como consecuencia el acceso obligado a los cargos, el cual adquiere el status de servicio para formarse un criterio de participación comunal. La Asamblea General Comunitaria, principal órgano de prestigio y reconocimiento social donde se construyen las ciudadanías múltiples en poder de la resistencia.

Las acciones sociales de las mujeres atraviesan por diversas capas institucionales, siendo la ciudadanía liberal y la étnica, las mayores expresiones del discurso legal de la reproducción del multiculturalismo neoliberal. De la victimización,

las mujeres apuestan por la organización participativa y la revolución ciudadana para re-elaborar una democracia al margen del Estado y en complemento con las propias organizaciones de bases indígenas. En este trazo de la acción social, las mujeres originarias sienten, viven y nombran las diversas maneras en que se manifiesta la discriminación, la violencia y el racismo de Estado.

Aunque inicialmente ocupan los cargos asignados de acuerdo a los roles socialmente que reafirman la feminidad, como los Comités de DIF, Salud, y Educación, cuando ellas acceden a los espacios de participación descubren el sentido político de servir a la comunidad entrando en balance lo comunal en tanto que practica filosófica de poder en resistencia. El poder se ejerce en función del espacio que ocupan en el cargo, aquellos que son recreados para redefinir la cultura política relacionada a la comunidad, y en este caminar, las mujeres emplean diversas estrategias de participación para legitimarse de cara a la sociedad y en relación al Estado.

Finalmente un tercer momento, será la formación ciudadana comunitaria y la transcendencia de ésta hacia las instituciones del Estado multicultural, una vez que las mujeres originarias han participado activamente en organizaciones de bases indígenas. Para lo cual, la educación, es en parte, fundamental para el reconocimiento social de las mujeres, y facilita, tanto desempeñar el cargo, así como ascender a la presidencia municipal o la diputación.

Sostener que la formación educativa determina el status económico de las mujeres en su relación con la comunidad y en complementariedad con el discurso multicultural sería reducirme a que éste sirve de instrumento para reproducir la cultura política de la *comunalidad*. La educación resulta un derecho y espacio de lucha para las transformaciones sociales de género, instrumento de re-elaboración de la identidad

étnica, y recurso profesional para mejorar las condiciones de vida de la sociedad en comunidad.

7.2 Migración. Rupturas

Si alguna consecuencia ha producido la expansión de la globalización en el terreno de la narrativa histórica en la construcción de los Estados nacional ha sido la relación de las comunidades indígenas con la modernización de sus propias estructuras internas.

Al menos tres factores hablan por sí en las experiencias de las mujeres entrevistadas, encuadrándose la modernización de las comunidades aquí expuestas en la economía global: burocratización municipal, migración y educación. Ejes que registran las transgresiones y subversiones propias de las mujeres en términos de la cultura de origen dando significado a las rupturas y las continuidades en torno a la recreación de los derechos a la igualdad genérica, el reconocimiento legal a la diferencia étnica vía el respeto a las autonomías y la libre determinación, y la lucha por la distribución justa de la economía nacional.

Aunque las reformas agrarias favorecieron el mantener la figura jurídica de la propiedad comunal, las políticas públicas en materia de la tecnificación de las zonas rurales en Oaxaca solamente empobrecieron y aumentaron la brecha diferenciadora de la desigualdad económica, motivando la migración hacia territorios urbanos nacionales y extranjeros. La carencia del sistema educativo en estas zonas también fue causa de la expulsión transitoria de los pueblos originarios, siendo el medio de integración al mercado laboral e instrumento de acción social para recrear las identidades ciudadanas.

En la migración se habla de discriminación, de racismo y de sobrevivencia económica. Al mismo tiempo del efecto migratorio en tanto que fenómeno global que modifica las relaciones sociales de género, más no es determinante en radicalizar la igualdad del reconocimiento social y legal entre hombres y mujeres históricamente racializados.

Desde la mirada de la migración se explica el nivel que ha aumentado la participación de las mujeres en el sistema de cargos, ya sea sustituyendo al esposo, o porque la presencia de las mujeres ha aumentado por el interés que produce servir a la comunidad. Esta experiencia en común de las mujeres se centra en cómo la migración transforma la vida personal por medio de políticas de solidaridad establecida en familia, en el territorio y en el servicio comunitario.

De ahí que en el viaje de las mujeres de retorno a la comunidad, se enfrenten a la re-integración de la vida socio-comunitaria, transformando en la cotidianidad, aquellas prácticas culturales que las coloca en torno a las tradiciones históricas de la mujer madre casada. El proceso de transición resulta el mayor desafío en la cotidianidad de las mujeres pues al adoptar prácticas culturales externas a la comunidad se yuxtaponen a los modos políticos de servir a la comunidad.

Es decir, no asumen el cargo en tanto que funcionarias públicas, todo lo contrario, éste se entiende a partir del desempeño en el servicio comunal vinculado a la familia y el territorio. El resultado, es la recreación de las identidades múltiples que pone en evidencia la autonomía condicionada de los pueblos originarios en Oaxaca, así como la propuesta analítica de la ciudadanía étnica. Las estrategias de acción social-reflexiva muestran el conflicto en las relaciones de género y los riesgos de las comunidades originarias cerradas, por lo que las mujeres en la práctica de la

cotidianidad, apelan a la flexibilidad legal y cultural del régimen liberal del multiculturalismo oaxaqueño.

Ahora bien, estos re-encuentros generan conflictos que en relectura de la convivencia cotidiana, inserta a los pueblos indígenas en Oaxaca en la economía global, modifica las representaciones sociales del servir y del trabajar por la comunidad. El significado que adquiere el servicio comunitario a través de lo que nombran “como uno manda, así trabaja uno” apela a la horizontalidad del “mandar obedeciendo” de los pueblos indígenas zapatistas. Sin embargo, la diferenciación entre uno y el otro proceso de lucha reside en la intervención del Estado multicultural neoliberal para condicionar legalmente la autonomía y la libre determinación, así como los niveles de violencia a la que se exponen los pueblos indígenas.

La evidencia de los conflictos en los límites de la pluralidad socio-jurídica se muestra cuando las mujeres apelan a participar en las políticas de los comunes, y desean transcender a la esfera de lo público institucional. Por ello, la importancia del sentido político de la ciudadanía, ya no la liberal ni tampoco la étnica, sino el situar históricamente la construcción de las identidades que fluyen entre la multiplicidad de representaciones sociales y las registradas/administradas por el Estado a través del lenguaje legal multicultural. Estas medidas de pluralismo-jurídico registradas en el interior del sistema de partidos políticos continúan reproduciendo las prácticas discursivas del republicanismo liberal, siendo otra estrategia de neo-indigenismo económico porque en términos sociales las relaciones de poder no cambian.

En estas políticas diferenciadoras del Estado multicultural neoliberal, cobra relevancia el sentido comunal de las acciones sociales de las mujeres al crear sus propios espacios de reflexión no reconocidas legalmente. En esta marginalidad espacial,

la formación militante y la intelectualidad comunitaria adquiere el nivel de poder en resistencia ante el sistema liberal de multiculturalismo oaxaqueño.

Para que este proceso sociocultural tenga efectos, la migración de las mujeres y las adaptaciones subjetivas de las prácticas culturales externas a las políticas de la *comunalidad* hacen que entre en debate el relativismo liberal de las ciudadanías colectivas y la ciudadanía individual. La ejemplificación de las palabras de Eufrosina Cruz contrasta con los procesos de acceso a la participación política de las mujeres que sirven a la comunidad, dando un significado individual a las identidades de género, de etnicidad y clase social, y no comunal.

Esta posición individual, funciona en tanto que poder estratégico para ser reconocida legalmente en un contexto sociopolítico clave en la vida del sistema de partidos en Oaxaca. Lo anterior refleja el poder del modelo multicultural por neo-integrar a los pueblos indígenas a través de los partidos políticos tradicionales, y no un sistema normativo que respete las formas de construir ciudadanías apegadas al sentido comunal.

Está claro que ninguna de las entrevistadas apelan a la desaparición del sistema normativo indígena y no rompen con las estructuras internas que sostienen la reproducción política del servicio comunal. La migración abre la visibilidad histórica en la construcción de la ciudadanía liberal y la ciudadanía étnica durante la lucha por el reconocimiento legal de la autonomía y la libre determinación en el caso oaxaqueño. Los primeros pasos de transgresión cultural se ejerce en la base familiar, posteriormente se transforma en acciones sociales de participación en el sistema de cargos, el tequio, los cambios en el sistema de parentesco, el sentido de pertenencia del territorio en la comunidad y la complejidad en las relaciones verticales con el Estado.

En la economía global y en el sistema de partidos políticos, la lectura legal y social del sistema normativo indígena opera como un recurso contra-hegemónico a la organización ciudadana de la ciudadanía, sin embargo, el poder del Estado impone las reglas al condicionar la autonomía y la libre determinación.

7.3 La educación. Agente político de transformación sociocultural

Salir de la comunidad y tener una formación profesional, son los pilares que funcionan de agentes para transformar la vida socio-comunitaria. El acceso a la educación ha sido un proceso que induce a la acción-reflexión de quienes al regresar crean espacios que facilitan la organización para desempeñar el servicio en la comunidad.

Las palabras de estas mujeres muestran diferentes niveles de comprender la educación y describen las dificultades a las cuales se enfrentan cuando de niñas acceden a los centros educativos. La violencia de Estado a través de la introducción de los pueblos originarios a la cultura mestiza ejemplifica el racismo oficial que se practicó en nombre de la construcción del Estado moderno y el repliegue de la cultura mestiza.

Cada una de las entrevistadas deja el registro en dos partituras de la influencia que ejerce la educación en su vida personal. Hay quienes fueron integradas al proyecto político de nación a través de las políticas indigenistas que se practicaron entre la década de los treinta y los setenta, así como aquellas intelectuales indígenas que toman una posición crítica del régimen político de partidos político a través de la reproducción del sentido comunal de servicio en tanto que acción colectiva contra-hegemónica a la cultura política oficial dominante.

En este trabajo se propuso exponer esas dos maneras en que la educación se ejerce como poder en la resistencia porque gracias a ello se logra la producción de la filosofía de la *comunalidad*, entendida como una forma educativa de la cotidianidad para recrear las identidades en base a la relación que los sujetos establecen con las estructuras internas de cada comunidad de origen indígena. Entonces, el tequio, el sistema de cargos, las fiestas religiosas, el idioma, la familia, el servicio comunitario y las ceremonias sociales en las transferencias de poder de las autoridades municipales fungen de espacios para la reflexión comunicante, es decir lugares de diálogos entre indígenas y no indígenas, donde también se lleva a cabo la educación comunal.

Si la educación oficial se caracteriza por poner en marcha programas de alfabetización y castellanización, donde la educación comunal complementa los conocimientos del Estado tomando el intercambio intercultural como base de las estructuras de las comunidades que exigen autonomía.

El lenguaje discursivo de la modernidad introducido mediante la educación oficial facilita una formación intelectual principalmente urbano para dotar de contenido y visibilidad al movimiento neozapatista en la década de los noventa. No obstante, el caso de las mujeres indígenas y no indígenas en Oaxaca, nos hablan de otras estrategias políticas para revolucionar a través del pacifismo educativo. Aunque como hemos abordado, en un contexto de violencia estructural dirigido por el Estado, difícilmente la relación entre Estado y pueblos indígenas puede mantenerse pacífico.

Las maestras que participaron en la lucha por el material didáctico en Santa María Tlahuitoltepec nos da cuenta de este enfoque crítico de las mujeres en las zonas rurales, donde nacen las semillas críticas al régimen hegemónico partidista. Esto será clave para entender la formación de un movimiento indígena desde las bases

organizativas para contextualizar la formación de “clase social” en la comunidad, así como la recreación de las identidades y las ciudadanías en poder de la resistencia.

La educación ha sido un eje transversal para que estos encuentros se desarrollaran. Aunque en términos de tomar la palabra, las mujeres asumen una posición de desventaja frente a su par hombre originario. Las mujeres indígenas apelan a las acciones políticas que resignifican la cultura política mexicana desde las bases de organización de los pueblos originarios, ya no encaminadas al discurso de la etnicidad, sino al respeto a la igualdad genérica y la lucha por la dignidad de clase. Desde una política de la solidaridad cotidiana, las mujeres irrumpen en el escenario social comunitario para quedarse. Bautizadas como “guerrilleras de la educación”, muestran mayor interés en pronunciarse por el proceso social de ser reconocidas de manera comunitaria, y en relación al Estado en el contexto de la economía global.

En palabras y acción social de las mujeres que accedieron a la educación se identifica la recreación de las identidades étnicas a través de la reproducción de la cultura ayuukj modernizando el sistema educativo de la comunidad. Lo personal lo hacen político en la medida en que construyen un proceso crítico de las ideas y prácticas culturales que las sujetan en la norma tradicional de mujeres madres casadas, incluso, transgreden en el escenario social al vivir, sentir y reflexionar el cuerpo con las estructuras internas donde pertenecen.

Esta educación enmarcada en prácticas cotidianas se complementa con la gestión educativa del Estado. Como expresan las entrevistadas, la educación oficial pierde el entendimiento de las prácticas educativa denominada comunal, es decir, aquella no valorada socialmente ni legalmente por el Estado multicultural oaxaqueño.

De ahí que la Asamblea General Comunitaria cobre relevancia en tanto que espacio de deliberación, de educación y formación ciudadana.

Este abordaje de la educación como transformador sociocultural en los pueblos originarios tiene como referencia histórica las modificaciones en materia de derechos específicos de contenidos de relaciones sociales comunitarias, siendo prioridad la gestión de la educación por la comunidad. Sin embargo, con el proceso constituyente, el Estado se apropia de la recreación de las identidades para organizar legalmente la diferencia, dando paso a través de la educación oficial, a la reproducción racista de la construcción social de lo indígena, expresándose en el campo de la pluralidad legislativa del sistema de partidos políticos.

7.4 Continuidades. Identidades múltiples y ciudadanías flexibles

El Estado multicultural oaxaqueño, en este sentido, instauro un margen territorial condicionado por los candados legales al ejercicio de la autonomía y libre determinación. La ciudadanía étnica (De la Peña, 1995; Leyva, 2007), una manera de explicar estos procesos de reivindicaciones de reconocimientos sociales y legislativos, y resultado del movimiento indígena latinoamericano es apropiado por el Estado denominado pluri y/o multicultural.

En este sentido, lectura sociológica de la propuesta analítica de los “nuevos movimientos sociales” de la década de los sesenta (Wieviorka, 2009) amplía, no sólo categorías analíticas, sino otras acciones discursivas que se encuentran en la justa distribución económica y división genérica del trabajo. Tanto el movimiento social y la emergencias de nuevas formas de practicar la ciudadanía, se encuentran imbricadas en demandas de la autonomía territorial (el caso de las mujeres de la comunidad de origen

zapoteca de la sierra norte), y las reformas agrarias (el caso de la COCEI). Todo ello con el objetivo encaminado a la comprender cómo son practicadas la reproducción de las resistencias frente a las normas culturales.

En Oaxaca la década de los 90's abre una nueva fase de reconocimiento legal a la diferencia étnica. Mientras que la COCEI continúa con la lógica liberal del sistema de partidos políticos, la propuesta filosófica de la *comunalidad* abre sus alianzas con las organizaciones sociales de bases indígenas a nivel nacional e internacional, paso que se articula con las exigencias de autonomía y libre determinación que centró en el debate político en América Latina el EZLN.

El servicio de las mujeres en este sentido cobra relevancia dado que la cultura política de los comunes a los pueblos indígenas requirió la participación en la organización social, lo que implicó la transformación paulatina en las relaciones de género, el reconocimiento legal de la diferencia étnica, y la lucha por la distribución igualitaria de la economía.

La diferenciación de los mecanismos estratégicos de organización y de participación en la transformación del Estado en su carácter multicultural, posterior al reconocimiento legal de la década de los 90's en Oaxaca, se explica, en principio, a partir de la construcción de los espacios de acción-reflexión desde donde las mujeres originarias recrean la identidad étnica relacionadas al territorio, la familia, el servicio comunitario, el sistema de cargos, las fiestas patronales y los sistemas de creencias.

El encuentro de las feministas urbanas con el servicio de bases de las mujeres en las comunidades rurales nos permite incluir otras exigencias más allá del derecho a la libre determinación y autonomía: derechos reproductivos y la no violencia estructural de

Estado. La participación de estas mujeres en la organización de la lucha de los pueblos y las mujeres originarias muestran las restricciones jurídicas de la ciudadanía liberal.

Ahora bien, el planteamiento en torno a los movimientos sociales de carácter cultural, en experiencia de las mujeres indígenas y no indígenas, manifestarán necesidades básicas que no solamente están ancladas en el género y la etnicidad, sino en demandas primordiales como la educación, la alimentación y la salud. La organización de las mujeres en la participación en el relevo generacional de las luchas por los derechos de los pueblos indígenas confirmarán la transformación del Estado en su modelo multicultural la reproducción del sistema capitalista.

Las entrevistas y el trabajo de campo nos aportan nuevas categorías analíticas desde una perspectiva de la antropología de la ciudadanía cuya emergencia nace de los movimientos sociales de los pueblos indígenas en la década de los sesenta para comprender el proceso de reconfiguración del multiculturalismo jurídico (Leyva, 2007), siendo el terreno de la práctica política comunal un enfoque reflexivo para contextualizarlo con los cambios en las relaciones socioculturales derivados de la economía global. Por eso propongo poner el acento en estas nuevas categorías sociales, y no legales de las ciudadanías: étnica, trans-comunitaria, por adopción, de las mujeres.

De esta manera se forma una cartografía de ciudadanías no reconocidas en la pluralidad jurídica del modelo multicultural contemporáneo en Oaxaca. Por el contrario, se manifiestan ciudadanías en poder de resistencia que recrean las identidades interseccionales para redefinir estrategias diversas para acceder a los espacios de poder en la comunidad, y en su relación con el Estado.

A la par que se establecen políticas económicas de privatización de los servicios públicos a lo largo de la década de los 80' y se amplía el modelo económico neoliberal

bajo el argumento capitalista de modernizar las relaciones internacionales a través del Tratado de Libre Comercio en 1994, los pueblos originarios exponen sus demandas en materia de autonomía y libre determinación.

Ello refleja lo limitante del ejercicio de la ciudadanía liberal, la reapropiación de la ciudadanía étnica para ampliar los conflictos sociales entre los pueblos indígenas y el Estado, así como abre márgenes para las prácticas estratégicas de recreación de las identidades en articulación a nuevas ciudadanías que se forman en el contexto de la economía global.

Estas nuevas ciudadanías de los pueblos originarios, emergen en un contexto en el cual el sistema de partidos políticos y el modelo liberal de Estado multicultural reproducen relaciones comerciales que colocan en desventaja los sistemas de participación organizativa de los pueblos originarios y su comprensión relacional con la territorialidad. En este contexto emergen nuevas formas de poder-ser mujer “con derechos dentro de estos procesos emancipatorios de libertad y autonomía que hoy viven los pueblos indígenas” (Valladares, *alteridades* vol. 18 n. 35 enero./junio. 2008 :13)

El proceso histórico visibilizó la lucha de las mujeres en el movimiento indígena oaxaqueño, dando forma a los discursos que narran la manera en que se fueron organizando para acceder al sistema de cargos, crear sus propios espacios comunes para identificar y gestionar las necesidades básicas no cubiertas por el Estado.

El orden legal del Estado multicultural oaxaqueño, muestra los candados del pluralismo jurídico, los límites de la ciudadanía liberal de la diferencia étnica y los mecanismos estratégicos de recrear en la cotidianidad social, identidades en poder de la

resistencia haciendo emerger nuevas ciudadanías cuyo contenido político da fuerza a la acción-reflexión de las mujeres originarias para luchar por sus derechos en comunidad.

6.6 La violencia estructural en el Estado multicultural neoliberal. ¿Hacia una propuesta decolonial?

Lo común de las fuentes de enunciación identificadas en las mujeres originarias reunidas en esta investigación socio-histórica es la expresión de la violencia estructural que ejerce el Estado multicultural neoliberal en Oaxaca, entendiéndolo como prácticas reproductivas en el orden legal y social cuyo contenido espacial y temporal obedecen a la lógica estratégica de re-integrar a los pueblos indígenas al mercado global.

Primero con la formulación de la ciudadanía liberal del Estado-nacional que influyó en los primeras décadas del siglo XX; segundo, con la emergencia de los movimientos sociales de carácter cultural que cuestionan, y a la vez, proponen nuevas formas de relaciones políticas entre el Estado y las identidades múltiples en poder de resistencia que no se ajustan al sistema democrático de representatividad que domina los partidos políticos; tercero, con la aparición del posicionamiento político de la *indianidad* para explicar la recreación de la identidad étnica diferenciadora para luchar por el reconocimiento legal de los derechos específicos de los pueblos indígenas; y finalmente, la co-existencia y co-vivencia de dos formas de organización participativa, que en el caso oaxaqueño, se expresa a través de los principios filosóficos de la *comunalidad* frente al sistema de partidos políticos.

Una de las enseñanzas de las mujeres indígenas y no indígenas son los elementos comunes en torno a la violencia psicológica, moral y física a la que están sujetas por la dominación masculina, siendo la exclusión y las prácticas misóginas del sexismo, el

clasismo, la discriminación y el racismo los recursos sociales y legales que limitan, incluso, la autonomía y la libre determinación.

La escala de esta violencia estructural parte de los espacios de domesticación conferida a la mujer, se desplaza a la organización legal diferencial por la identidad étnica, y se multiplica en los condicionamientos sociales que interfieren para que se les dificulte el acceso a la educación, la alimentación y la salud.

Además de esta violencia producida desde los servicios públicos, también se visibiliza en la violación de los derechos humanos instrumentalizados por el Estado multicultural neoliberal en momentos coyunturales para legitimarse frente al modelo económico extractivo. En este sentido, se expropia las propias identidades diferenciales para organizar y separar a la sociedad en términos genéricos, étnicos, clase social y sexualidad para beneficio del capital.

En Oaxaca asistimos al condicionamiento autonómico pese al reconocimiento jurídico de la década de los noventa. En ese proceso, la violencia opera como indicador de orden y control institucional a los movimientos sociales de carácter cultural, y se apropia de enfoques analíticos tales como la ciudadanía étnica para dotarle de significado económico. Entonces, las mujeres originarias establecen diversos mecanismos estratégicos de acceso a la ciudadanía liberal, así como recrean la ciudadanía étnica para ejercer nuevas formas de ciudadanía cuya articulación se basa en los principios filosóficos que se practican en la comunidad, en su relación con el Estado y su integración en la economía global.

El orden racial estratificado por la economía global a través de la división socio-genérica del trabajo nos contextualiza la violencia estructural provocada por la figura simbólica y material del Estado. Ahora bien, el sujeto indígena no es alguien

enmudecido, sino que del carácter histórico de “víctima”, abre posibilidad de organizarse y luchar en tanto que sujeto de derechos individuales y colectivos, principalmente, si emplea las identidades múltiples para acceder al sistema de partidos políticos.

En ese contexto, los pueblos indígenas que instrumentalizan el liberalismo del orden político entran en una etapa neo-integracionista, las cuales se asemejan a las mismas prácticas neo-integracionistas que se practicaron en la primera etapa del siglo XX en el caso mexicano a través del movimiento indigenista ideológico que practicó el Estado.

Las palabras de las mujeres originarias sitúan el contexto contemporáneo de la lucha de los pueblos indígenas en América Latina pues visibilizan los límites del régimen liberal de la multiculturalidad en su faceta neoliberal, dado que instrumentalizan el discurso de los derechos humanos -los acuerdos internacionales como el Acuerdo 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)- para acceder a la participación política. Finalmente, se conquistan derechos pero no se transforma las relaciones de poder institucional entre mujeres y pueblos indígenas, así como el modelo económico neoliberal. Las mujeres continúan siendo el botín de la guerra y las subordinadas de exclusión jurídica.

BIBLIOGRAFÍA:

- ABELES Marc, (2008), *Anthropologie de la globalisation*, Paris, Payot
- ABELES Marc, (1990) *Anthropologie de l'Etat*. Paris. Armand Colin
- AGUSTÍN, J. (2011) *La Tumba*, Madrid, Debolsillo
- AMSELLE, J. L. *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialisme*, París, Pluriel, 2011
- ANAYA, M. A. (2006) *Autonomía indígena, gobernabilidad y legitimidad en México. La legalización de los usos y costumbres*, México. DF Universidad Iberoamericana.
- ANDERSON, Benedict, (1993) *Comunidades Imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE.
- ANZALDÚA G. (2007) “Movimientos de rebeldía y las culturas que nos traicionan” en *Otras inapropiables. Feminismos desde la frontera* (Sandoval C. et. Al.) Madrid. Traficantes de Sueños.
- AQUINO A. (2014) *Des Luites indiennes au rêve américain. Migrations des jeunes zapatistes aux États-Unis*, Presses Universitaires de Rennes, Collection Des Amériques.
- ARENDT H. *De la révolution* París, Gallimard. 2008
- ARTÍA R. P. (2001) *Desatar las voces, construir las utopías. La Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas en Oaxaca* Tesis de Maestría en Antropología Social CIESAS, México.
- ASSIES, W. “El multiculturalismo latinoamericano al inicio del siglo XXI” en Programa de Cooperación Internacional/ Jornadas “Pueblos Indígenas de América Latina” Barcelona 27 y 28 de abril de 2005 Panel 3: Estados Multiétnicos y multiculturales. 24 de abril de 2006
- BAILÓN C. Moisés J. (2007) “La medusa y el caracol. Derechos electorales y derechos indígenas en el siglo XIX. Los orígenes del sistema político oaxaqueño. En Hernández D. J. *Ciudadanías diferenciadas en un estado multicultural: los usos y costumbres*, Madrid, Siglo XXI
- BALNADIER, G. (1969) *Antropología Política*, Barcelona: Ediciones Península,
- BARABAS, Alicia, y Miguel A. BARTOLOMÉ. (1999) *Configuraciones Étnicas En Oaxaca: Perspectivas Etnográficas Para Las Autonomías*. México, D.F: Instituto Nacional Indigenista,
- BARONNET, B. (2009) *Autonomía y educación indígena: las escuelas zapatistas de las cañadas de la selva lacandona de Chiapas, México* Tesis de doctorado, México, Colegio de México-Université de París III Sorbonne Nouvelle
- BAYART Jean-François (2010), *Les études postcoloniales, un carnaval académique*, Karthala, coll. « Disputatio »,
- BEAUVOIR DE S. (1998) *El segundo sexo. Los hechos y los mitos* Madrid, Cátedras

- BENHABIB, Seyla, (2006) *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz,
- BENGOA, J. *La emergencia indígena en América Latina* Chile, FCE, 2000
- BELLIER Irène (1993), *L'ENA comme si vous y étiez* Paris, Seuil,
- BELLO, M. A. (2010) *Comunidad, ciudadanía e identidad: la construcción de la pertenencia étnica en los movimientos indígenas de América Latina* en International Symposium of the Research Network for Latina America, "Ethnicity, citizenship and Belonging in Latin America October 4th. To 6 th 2010 in Bonn pp. 1-21
- BERNAND, C. *Les Indiens face à la construction de l'État-nation Mexique-Argentine 1810-1917*, París, Atlande. 2013
- BEVERLEY John (marzo-abril de 2012) "Subalternidad y testimonio: En diálogo con Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia, de Elizabeth Burgos (con Rigoberta Menchú)" *Nueva Sociedad* N. 238, pp 102-113
- BOCCARA, G. "Multiculturalisme, Neoliberalisme, Démocratisation"; en *Le multiculturalisme. Un modèle latino-américain? "au concret"* (Gros C. y Dumulin D.), París, Presses Sorbonne Nouvelle 55-69. 2011
- BONFIL B. G. (1985) *México profundo. Una civilización negada* México, Grijalbo.
- BONFIL B., G. (1972) "El concepto de indio en América: Una categoría de la situación colonial". *Anales de Antropología* Vol. IX, UNAM.
- BORON, A. *Socialismo siglo XXI. ¿Hay vida después del neoliberalismo?* Buenos Aires. Luxemburgue Edit.
- BOURDIEU, P. (1998) *La dominación masculina* Barcelona, Edi. Anagrama.
- BIDASECA, Karina (2008) « Asalto a la imaginación subalterna », en *Revista Otra Parte. Revistade Letras y Artes*, N° 16, Bs As, siglo XXI. Verano 2008-2009
- BLAS L. C. (2006) *Oaxaca 2006. Autoritarismo, mitos y daños. (Críticas al gobierno y magisterio)* México, Siembra
- BUTLER, J. (2000) "El marxismo y lo meramente cultural" *New Left Review* N. 2 mayo-junio, 2000. 109-121
- BUTLER, J. (2007) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* México, Paídos
- BRETT, R. (2005) *Movimiento social, etnicidad y democratización en Guatemala, 1985-1996* Guatemala, F&G Editores.
- CABNAL, Lorena (2010) "Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala" en *Feminismos diversos: el feminismo comunitario* ACSUR-Las Segovias, Ministerio de Igualdad, pp 11-33
- CABEZAS, Marta (2012) "19 años de lucha por la ley, 11 en el Parlamento" Las reivindicaciones de las trabajadoras asalariadas del hogar en Bolivia durante la etapa neoliberal. *ÍCONOS* 16(3 (n°44):85-100.

CAL Y MAYOR A. B. (2004) "Chiapas: Nuevos municipios para espantar municipios autónomos". En Rosalva Aída Hernández, Sarela Paz y María Teresa Sierra (coord.) *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN. Neoindigenismo, legalidad e identidad*. México. CIESAS/H. Cámara de Diputados/Miguel Ángel Porrúa, pp. 137-169.

CASAÚS A. Marta E. "Del Estado racista al Estado plural: un nuevo debate de las elites intelectuales en Guatemala", en Brett Roddy y Marta E. Casaús, *el racismo y la discriminación étnica en Guatemala: una aproximación hacia sus tendencias históricas y el debate actual*, N. 6, Stockholm Review of Latin American Studies, Marzo 2006.pp 7-25. 2006

CASAÚS A. Marta (2006), *Guatemala, Linaje y Racismo*, Guatemala: F&G Editores. 3ª edición.

CASAÚS A. M. (2008) *Genocidio: La máxima expresión del racismo en Guatemala Una interpretación histórica y una reflexión*, Guatemala, F&G Editores,

CASAÚS Arzú, Marta, y Amílcar Dávila E. (coords.), *Diagnóstico del racismo en Guatemala. Investigación interdisciplinaria y participativa para una política integral por la convivencia y la eliminación del racismo*, VI Vols., (Guatemala: Vicepresidencia de la República, 2006)

CASTAÑEDA S. María P. "Antropólogas y feministas: apuntes acerca de las iniciadoras de la antropología feminista en México" *Cuadernos de Antropología Social* N° 36, pp 33-49. 2012 1995

CASTELLANOS R. (1975) *El eterno femenino* México, FCE

CASTELLANOS R. (1957) *Balúm Canán* México, FCE

CASTILLO A. y MORAGA C. *Esta pueste, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* San Francisco Edit. "Ismo"

CHAKRAVORTY Spivak, Gayatri; Giraldo, Santiago (2003) "¿Puede hablar el subalterno?" *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39, Instituto Colombiano de Antropología e Historia Bogotá, Colombia. enero-diciembre, pp. 297-364

CÉFAÏ, D. (2003) "L'enquête de terrain en sciences sociales" (Postface) en *L'Enquête de terrain* Paris, La Découverte, pp 465-

CERDA G. Alejandro (2011) "construyendo nuevas formas de ciudadanía. Resistencia zapatistas en la Región de los Altos de Chiapas" en *Las luchas zapatistas 'muy otras'. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas* (Baronnet, B.; Mora B. M. y Stahler S. Coord.) México, UAM-Xochimilco, CIESAS-UNACH pp. 115-133

COTTLE, Patricia y BEATRIZ Ruiz C. (1993). "La violenta vida cotidiana". En *Violencias encubiertas en Bolivia*, Xavier Albó y Raúl Barrios (Eds.). La Paz: CIPCA.

CUMES Aura, "Sufrimos vergüenza": mujeres k'iche' frente a la justicia comunitaria en Guatemala, *Desacatos*, núm. 31, México, septiembre-diciembre 2009, pp. 99-114

DALTON, M. (2012) *Democracia e Igualdad en conflicto. Las presidentas municipales en Oaxaca* México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación-CIESAS

- DAVIS A. (2005) *Mujeres, raza, clase*, Madrid. Ed. Akal
- DE LAURETI, Teresa, (1993) “Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica”, en María C. Cangiano y Lindsay DuBois (comp), *De mujer a género, Teoría, interpretación y práctica feministas en las ciencias sociales*; Centro Editor de América Latina; Buenos Aires; p 73-113
- DELPHY, C. (1982) *Por un feminismo materialista. El enemigo principal y otros textos* Barcelona, La Sal-Cuadernos Inacabados 2-3.
- DELPHY, C (2010) *Un universalisme si particulier : Féminisme et exception française (1980-2010)* Francia, Syllepse Edit.
- DE LA PEÑA GUILLERMO, “La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo” en *Revista Internacional de Filosofía Política*, 6, pp. 116-140
- DE LA PEÑA Sergio, *La formación del capitalismo en México*, México, siglo XXI, 1975
- De la Peña, Guillermo (1999), “Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada”, en *Desacatos* No 1, pp. 13-27.
- DÍAZ-POLANCO H. *Elogios de la diversidad: Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI. 2006
- DORLIN E. *Black feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, Paris, L’Harmattan.
- DROULERS M. y COUFFIGNAL G. (Dir.) “Cahiers des Amériques Latines. Philosophie de la liberation et tournant décolonial” N. 62 *IHEAL/Université Sorbonne Nouvelle-Paris* 3, 2009/
- ESCOBAR A. y LINS R. G. *Antropología del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro del sistema de poder*, Colombia, CIESAS. 2008
- ESPINOSA, M. Y (2007) *Escritos de una lesbiana oscura: reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina* Buenos Aires-Lima, Violeta Barrientos Silva
- ESTEVA, G. (1997) “Sentido y alcances de la lucha por la autonomía” Panel *La sociedad indígena de Chiapas después del movimiento zapatista. I. El debate político: la autonomía y el Estado*, 18 de abril de 1997
- FABARDO, M. (2012) *Feminismos negros. Una antología* Madrid, Traficante de Sueños.
- FAUSTO-Sterling A. (2006) *Cuerpos sexuados. Políticas de género y la construcción de la sexualidad* Barcelona, Melusina
- FAVRE H. (1996) *L’indigénisme*. Francia, Que sais-je?
- FEDERECCHI, S. *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas* Madrid, Traficantes de Sueños.

FEMENIAS M. L. (2011) "Igualdad y diferencia: dos niveles de análisis" *Cuadernos Kóre. Revista de historia y pensamiento de género* (Otoño/invierno 2011) Vol. 1/N.5, pp. 9-43

FORBIS M. M. (2011) "Autonomía y un puñado de hierbas. La disputa por las identidades de género y étnicas por medio del sanar" en *Las luchas zapatistas 'muy otras'. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas* (Baronnet, B.; Mora B. M. y Stahler S. Coord.) México, UAM-Xochimilco, CIESAS-UNACH pp. 371-403

FOUCAULT M. (1992) *El orden del discurso* México, Tusquets Edit.

FOUCAULT, M., *Le pouvoir, les valeurs et l'intellectuel*, U. California, Berkeley, 3 November 1980, San Francisco. Archivo del IMEC, Côte D285.

FOUCAULT, M «La fonction politique de l'intellectuel», *politique-Hebdo*, 29 novembre - 5 décembre 1976, pp. 31-33. Agencement d'extraits de l' «Entretien avec Michel Foucault» qui paraîtra en Italie en 1977. Voir infra no 192. Dits Ecrits Tome III n°184 consultado el 19-09-2015 : <http://libertaire.free.fr/MFoucault133.html>

FOUCAULT, M «Entrevista a Michel Foucault» («Entretien avec Michel Foucault» ; réalisé par A. Fontana et P. Pasquino, en juin 1976 ; trad. C. Lazzeri), in *Fontana (A.) et Pasquino (P.), éd., Microfísica del potere : interventi politici*, Turin, Einaudi, 1977, pp. 3-28. Dits Ecrits Tome III n°192 consultado el 19-09-2015 el <http://libertaire.free.fr/MFoucault134.html>

FOUCAULT, Michel y DELEUZE, Gilles: "Los intelectuales y el poder. Entrevista Michel Foucault-Gilles Deleuze" en FOUCAULT, *Michel: Microfísica del poder*, edición y traducción de Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, Madrid, La Piqueta, 1992, 3ª, pp. 83-93.

FUENTES C. (2001) *Aura* México, Era

FURET F. (1978) *Penser la Revolution française* París, Gallimard.

FRASER, Nancy (2012), *Le féminisme en mouvements. Des années 1960 à l'ère néolibérale*, Paris, La Découverte,

FRASER, Nancy (1997) "Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo: Una respuesta a Judith Butler" *Social Text* Otoño-invierno de 1997, pp. 279-289

GASPARELLO G. y QUINTANA G. J. (2009) *Otras Geografía. Experiencias de autonomía indígena en México* México, UAM-Xochimilco.

GIRAUDO, Laura y MARTÍN SÁNCHEZ, Juan (2008), "Neoindigenismo y movimientos indígenas en América Latina", *Anuario Iberoamericano* 2008, Madrid, Real Instituto Elcano y Agencia EFE, Ediciones Pirámides, pp. 63-76

GODOLIER M. (1982) *La producción de los Grandes Hombres. Poder y dominación masculina entre Los Baruyas de Nueva Guinea*, España, Akal,

GODELIER M. (2010) "Comunidad, sociedad, cultura. Tres claves para comprender las identidades en conflicto" *Cuadernos de antropología social* No.32 Buenos Aires Jul./dic. 2010 pp 13-29

- GODOLIER M. (1974) "Antropología y economía. ¿Es posible la antropología económica? En Godelier, M. *Antropología y economía* España, Anagrama pp279-356
- GOMEZ-RODULFO, M. (2012) *La lucha de Eufrosina Cruz. Alas de Maguey* México, Apolo
- GONZÁLEZ C. P. (1965) *La democracia en México*, México D.F, Era Edit.
- GONZÁLEZ C.,P (2006) "El colonialismo interno". En *Sociología de la explotación* (Pablo González C.) Buenos Aires, CLACSO. 185-205
- GUERRERO, Andrés, "El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquía y transescritura en Guerrero, Andrés (comp.) *Etnicidades. Antología Ciencias Sociales*, FLACSO - sede Ecuador, Quito, pp. 9-60. 2000
- GRAMSCI, A. (1967) *La formación de los intelectuales* México, Grijalbo
- GRUZINSKI S. *El pensamiento mestizo* Paidós Ibérica, Barcelona, 2000.
- HALE C. (1997), "Cultural Politics of Identity in Latin America" en *Annual Review of Anthropology*, Vol. 26 pp 567-590
- HALE, Charles (2002), "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala", *Journal of Latin American Studies*, Vol. 34, N°, pp. 485-524
- HARAWAY, D.J. (1995) "Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial" en *Ciencia, Cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.
- HERNÁNDEZ A. "Las demandas de la mujer indígena en Chiapas", coautoría con Héctor Ortiz Elizondo, en *Nueva Antropología*, vol. XV, núm. 49, México, mar 1996, pp. 31-41
- HERNÁNDEZ, A. "El zapatismo en la era de la autonomía" en *Convergencia Socialista*, año 1, núm. 3, nov-dic 1997.
- HERNÁNDEZ, A. "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demanda de género" en *Debate Feminista* Año 12, Vol. 24 Octubre 2001 pp. 1-28
- HERNÁNDEZ A., Sieder R. y Sierra M. "Introducción" en *Justicias Indígenas y Estado. Violencias contemporáneas* (Sierra, T. y Hernández A. coord.), México, Flacso-CIESAS. 2013.
- HERNÁNDEZ, J. (2007) "Dilemas en la construcción de las ciudadanías diferenciadas en un espacio multicultural. El caso de Oaxaca" en *Ciudadanías diferenciadas en un estado multicultural. Los usos y costumbres* (Hernández, J. D.) Madrid, Siglo XXI. Pp 35-86.
- HENNERON Liane, (2005) "Être jeune féministe aujourd'hui: les rapports de génération dans le mouvement féministe contemporain", *L'Homme et la société*, 2005/4 n° 158, p. 93-111.
- HOBBSBAWN, E.Y RANGER T. (2005) *La invención de la tradición* Madrid, Crítica,

HOOKS, Bell (2004) "Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista"; en Bell hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval, et (coords.) *Otras inapropiables Feminismos desde la frontera*. Traficante de Sueños, Madrid. Pp 33-50

HOOKS, Bell (2000) "Clarity: Give Love Words", publicado en *All about Love*, The Women's Press, Londres, pp. 3-14

HOOKS, B. (1981) *Ain't a woman. black women and feminism* London Pluto Press.

HOOKS, B. (1994) *Teaching to transgress. Education as the practice of freedom*. New York London Routledge

HOWARD C. y GREEN S. (1999) "Historia de las presentaciones de la mujer zapoteca del Istmo de Tehuantepec" *Estudios Sobre las Culturas contemporáneas* Junio, año/vol. V, Número 009. Universidad de Colima, Colima México pp. 89-112

IZAGUIRRE I. (2003) "Algunos ejes teórico-metodológicos en el estudio del conflicto social" en *Movimientos Sociales y conflictos en América Latina* (José Seoane, Coord.) Buenos Aires. CLACSO

KURODA, Etsuko (1975) *Apuntes sobre la Historia de los Mixes de la Zona Alta, Oaxaca, México* Consultado el 02-05-2015: http://ir.minpaku.ac.jp/dspace/bitstream/10502/2646/1/KH_001_2_005.pdf

KOLLONTAI A. (2008) *La bolchevique enamorada* Madrid, Txalaparta

KYMLICKA, Will (1996) *Ciudadanía Multicultural* Paodós Estado y Sociedad pp. 25-77

LAGARDE Y DE LOS RÍOS, M. (2005) *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas* México, UNAM

LACLAU E. y MUFFE C. (1987) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, 1985

LAMAS, M. (2000) "Diferencias de sexo, género y diferencia sexual" *Cuicuilco*, vol. 7, núm. 18, enero-abril, 2000, p. 84-106 Escuela Nacional de Antropología e Historia Distrito Federal, México LAMAS, M. (2002) *Cuerpo: diferencia sexual y género*, Madrid, Tauro

LAMAS, M. (1986) "La antropología feminista y la categoría de 'género' *Nueva Antropología*, Vol. VIII, No. 30, México

LERNER, G. (1990) *La creación del patriarcado* Barcelona, Editorial Crítica

LERNER Gerda. (1972) *Black women in white America: an documentary history*. New York, Ed. Pantheon Books.

LESTAGE F. et C. SALAZAR SOLER (2013), "Fabriquer, traiter et gérer la différence : un retour sur l'histoire", *Nuevos Mundos Mundos Nuevos*, [Online], Debates, consultado el 05-01-2012 <http://nuevomundo.revues.org/30462#fabriquer-traiter-et-gerer-la-difference-un-retour-sur-l-histoire>

LESTAGE, F. (2001) "La 'adaptación' del migrante, un compromiso entre varias representaciones de sí mismo" en *Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*

N. 94 (16), 1 de agosto de 2001, *Migración y cambio social* Número extraordinario dedicado al III Coloquio Internacional de Geocrítica consulta el 24 de enero de 2015: <http://www.ub.edu/geocrit/sn-94-16.htm>

LE BOT, Y. (2009) *La Grande révolte indienne*, Paris, Editions Robert Laffont

LE BOT, Y. (2004) *Violence de la modernité en Amérique Latine*, Paris, Karthala

LEYVA S. Xochitl, (2007) “¿antropología de la ciudadanía?... étnica. En construcción desde América Latina”, *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, enero-junio, año/vol. V, número 001 Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, San Cristóbal de las Casas, México pp. 35-59

LÓPEZ B. F. (2009) *San Juan Copala: dominación política y resistencia popular. De las rebeliones de Hilarión a la formación del municipio autónomo*. México. UAM- Unidad Xochimilco. División de las Ciencias Sociales y Humanidades.

LÓPEZ BÁRCENAS, F. (2009) “La lucha por la autonomía indígena en México: un reto al pluralismo” en *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad* (Hernández A. Rosalba y Sierra T.) México, CIESAS-M. A. Porrúa. 2004. pp. 207-232

LÓPEZ y RIVAS G. “Las autonomías de los pueblos indios en México, ponencia para el Encuentro “Autonomía Multicultural en América Latina”, *Lateinamerika-Institut, Viena Austria*, 21 de octubre de 2004. Consultada en abril 2015

LORDE, A. (1993) *Sister outsider. Undersong* New York Persophen Press.

LUGONES M. “Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color”, *Revista internacional de filosofía política* No. 25, pp. 61-76. 2005.

MACLEOD, Morna (2011) “Apropiaciones y silencios significativos: Ciudadanía, derechos y mujeres indígenas”, en: *En la Encrucijada de Género y Ciudadanía. Sujetos políticos, derechos, gobierno, nación y acción política* Mónica Cejas y Ana Lau (coordinadoras), Editorial Ítaca, Universidad Autónoma Metropolitana – Xochimilco, México DF, pp.131-166

MALDONADO B. *Los indios en las aulas. Dinámica de dominación y resistencia en Oaxaca*, México, Centro INAH. 2000

MARCOS, S. “Identidades en transformación: las practicas feministas en el movimiento de mujeres indígenas”. En *Diagnóstico de la discriminación hacia las mujeres indígenas*, (Coords. Paloma Bonfil y E. R. Martíes), México: CDI, 253-298. 2003

MARCOS S. y Waller M. (2004) *Diálogo y Diferencia. Los feminismos desafían a la globalización* México ECF

MARSHALLA T.H. y BOTTOMORE T. *Ciudadanía y clase social*, México Alianza Editorial. 1949

MIANO M. *Hombre, Mujeres y Muxe en la sociedad zapoteca del Istmo de Tehuantepec*, México, ENAH, 1993

MOHANTY, Ch. T. "Bajo los ojos de Occidente. Feminismo académico y discursos coloniales", en Suárez. L. y Hernández. A. *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Colecc. Feminismos, Cátedra, (2008a) pp. 112-162. Trad. por María Vinós de una versión actualizada del artículo publicado en *Boundary 2* 12 n° 3/13, n° 1 (primavera-otoño 1984), reimpresso en *Feminist Review*, n° 30, otoño 1988.

MONTES, Regino, A. (2004) "Diversidad y autonomía. Un aporte desde la experiencia indígena mexicana". En *Renglones, revista del ITESO*, núm.56: Chiapas, 10 años después. Tlaquepaque, Jalisco: ITESO.

MOLLER Okin, S.: "¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres?", en *Is Multiculturalism Bad for Women?* Joshua Cohen, Matthew Howard, and Martha C. Nussbaum, Editores. Princenton, New Jersey: Princenton University Press, (1999). Trad. por María Cristina Irurita Cruz y revisado por profesora Gabriela Castellanos. Disponible en <http://genero.univalle.edu.co/pdf/multiculturalismo.pdf> Consultado

18/6/2015.

MOUFE C. "Feminismo, ciudadanía y política democrática radical" en *Feminists Theorize the Political*, ed. Judith Butler y J. W. Scott, Routledge, 1992 pp. 1-14

MOORE, Henrietta L. (2009) *Antropología y feminismo* Madrid, Edit. Cátedra. Universitat de Valencia-Instituto de la Mujer---

NEGRI, A. (2015) *El poder constituyente* Madrid, Traficante de Sueños

OLIVERA, B. M. "Discriminaciones de género y de etnia" en *Diagnóstico de la discriminación hacia las mujeres indígenas* (Bonfil P. S. y Martínez M. Coord.) Colección Mujeres Indígenas pp. 211-252

OSORNO, D. (2007) *Oaxaca Sitiada. La primera insurrección del siglo XXI*, México, Grijalbo

OEHMICHEM Cristina (2005) *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la ciudad de México*. UNAM (IIA-PUEG)

OEHMICHEM Cristina (2003), "Relaciones interétnicas y discriminación urbana. El caso de las mazahuas en la Ciudad de México", en Paloma Bonfil y Elvia Rosa Martínez (coords.), *Diagnóstico de la discriminación hacia las mujeres indígenas*, Oficina de la Presidencia para la atención de los Pueblos Indígenas, México. Pp. 173-193

PAREDEZ, J. (2008) "Hilando fino. Desde el feminismo comunitario" en *Lesbianas Independientes Feministas Socialistas* La Paz, Bolivia Comunidad Mujeres Creando comunidad y CEDEC

PAZ, O. (1970) *Laberinto de la Soledad*, México Siglo XXI

PAZ P. Sarela, "Pensando en la diferencia en su posibilidad política"; en *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad* (Hernández A. Rosalba y Sierra T.) México, CIESAS-M. A. Porrúa. 2004. pp. 357-381.

- POUCHEPADASS, J. "Les subaltern studies ou la critique postcoloniale de la modernité", *L'Homme*, n° 156, oct.-déc. 2000, pp. 161-185
- PRATT, L. Mary (29-03-1996) "Apocalipsis en los Andes: zona de contacto y lucha por el poder interpretativo" *Conferencia pronunciada en el Banco Interamericano de Desarrollo* en Washington, D.C en el marco del Programa de Conferencias del Centro Cultural del BID No. 15. Institute for the Advanced Study of Culture. Pp-
- PRECIADO, B. (2000) *Manifiesto contrasexual*, Barcelona, Anagrama
- RAMOS S. (2001) *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, colección Austral
- RECONDO D. *La política del gatopardo. Multiculturalismo y democracia en Oaxaca*. México La Casa Chata. 2007
- RECONDO D. (2009) "La 'comuna de Oaxaca': ciudadanía emergente en un enclave autoritario" en *Los movimientos sociales: de lo local a lo global* (Metries, Pleyers y Zermeño, Coord.), Barcelona y México, Anthropos y UAM-Azcapotzalco, pp. 1-21
- ROBIN V. y SALAZAR C.(Eds.) (2009) *El regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas*, IFEA-CNRS-CBC, Lima.
- ROBLES H. Sofía y CARDOSO J. Rafael, *Floriberto Díaz escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*, UNAM, México. 2007
- ROLDAN D. Genoveva (1996) "México: Pasado, Presente y Futuro" en *El mercado laboral México-Estados Unidos* México, Siglo XXI Edit. IIEc/UNAM
- ROSALDO, R. (2000) "La pertenencia no es un lujo: procesos de ciudadanía cultural dentro de una sociedad multicultural" *Desacatos* Núm. 3, primavera, 2000, CIESAS, D.F, México pp. 1-13
- RUBIN, Gayle. (1975) "Tráfico de Mujeres: Notas para una economía política del sexo". *Revista Nueva Antropología*, noviembre, año/vol. VIII, número No 30, 95-145
- RUBIN W. J. (1996) "Decentering the regime: cultura and regional politics in México" *Latin American Research Review*, Vol. 31, No. 3. Pp 85-126
- RUBIN Jeffrey W, (2003) "Descentralizando el régimen. Cultura y política regional en México", *Relaciones* 96, otoño 2003, Vol. XXIV, Universidad de Boston 127-180
- RULFO J. (1975) *Pedro Páramo* México FCE
- RUS Jan, "La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936- 1968"; en Juan Pedro V. y M. H. Ruz (coords.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México, UNAM-CIECAS-CEMCA-UDG, 1995, pp. 251-277.
- SALAZAR-SOLER, Carmen « ¿Qué significa ser indio o indígena? Reflexiones sobre estas categorías sociales en el Perú andino », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Débats, en línea a partir del 13 diciembre 2013, consultado el 20 febrero 2011.
- SCOTT, J.C (2000) *Los dominados y el arte de la resistencia* México, Edit. Era.

SCOTT W. J. (1996) "Género: una categoría útil para el análisis histórico". En Lamas Marta (Compiladora). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. PUEG, México. 265-302

STAVENHAGEN, R. (1968) *Clases, colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica* Seminario de Integración Social Guatemala Edit. José de Pineda Ibarra, Ministerio de Educación Guatemala, Centro América

STAVENHAGEN, R. (2010) *Los pueblos originarios: el debate necesario* Buenos Aires, CLACSO.

STOLL, D. (2002) *Rigoberta Menchú y la historia de todos los guatemaltecos pobres*, nódulo consultado el 15-08-2011: <http://nodulo.org/bib/stoll/rmg.htm>

SALAZAR-SOLER, C., "¿Qué significa ser indio o indígena? Reflexiones sobre estas categorías sociales en el Perú andino", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Débats, mis en ligne le 13 décembre 2013, consulté el 6 enero 2014. URL : <http://nuevomundo.revues.org/66106> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.66106

SALVADOR M. A. (mayo del 2004) "Cultura forestal: el conocimiento, las instituciones y el poder en la silvicultura en México 1926-2001" *Tesis de doctorado* Universidad de California en Santa Cruz EE.UU

SANDOVAL Chela (2000) *Methodology of the Oppressed* Estados Unidos Theory out of Bounds Volume 18 University of Minnesota Press

SANDOVAL, P. (mayo del 2004) *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde y sobre América Latina*. Perú Instituto de Estudios Peruanos

SARTRE, J.P (1946) *El existencialismo es un humanismo* París, Edit. Arlette Elkaïm Sartre.

SEGATO Rita "La argamasa jerárquica: violencia moral, reproducción moral, reproducción del mundo y la eficacia simbólica del derecho". *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires, Prometeo. pp. 107-127. 2003

SEGATO R.L "Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global". *Anuario Antropológico* 97, Tempo Brasileiro, Río de Janeiro, 1999, 104-125.

STEPHEN L. (2013) *We are the face of Oaxaca: Testimony and Social Movements* Durham: Duke UP

STOWE B. E. (2001) *La cabaña del Tío Tom*, México ALBA

TALPADE C. M. (2008) "Bajo los Ojos de Occidente: Feminismo Académico y Discursos Coloniales" en *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes* (Hernández A. y Suárez L., edit.), Madrid, Cátedra, 2008

TAYLOR, C. (1993) *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"* México, D.F Fondo Económica.

- TOMASI DI LAMPEDUSA G. (2004) *El Gatopardo* México, Literatura
- TORRES C., G. (2003) *Měj xěw: la gran fiesta del señor de Alotepec* México, CDI
- TORRES C., G. (2004) *Pueblos Indígenas del México contemporáneo. Mixes*, México CDI-PNUD
- TRIGO, Abril (2009) “La lógica global del multiculturalismo” *Quórum Académico*, vol. 6, núm. 1, enero-junio, 2009, pp 163-181
- TRUJILLO, J. C (2008) “Justicia Indígena y pluralismo jurídico” en *Derechos, costumbres y jurisdicciones indígenas en la América Latina contemporáneo* (Giraudó, L. Edit.) Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- VALLADARES De la Cruz (jun.2008) “Multiculturalismo, derechos humanos y pueblos indígenas. Los derechos humanos de las mujeres indígenas: de la aldea local a los foros internacionales” *Alteridades* Vol. 18 no. 35 México ene./jun. 2008
- VAN COTT, Donna Lee, 2000: “A Political Analysis of Legal Pluralism in Bolivia and Colombia”, *Journal of Latin American Studies*, vol. 32, n. 1, pp. 207-34
- VARGAS Vásquez, V. Liliana (2010) *Las mujeres de Tlahuitoltepec Mixe Oaxaca frente a la impartición de justicia local y el uso del derecho internacional (2000-2008)* tesis de licenciatura, INMUJERES.
- VARGAS Vásquez X. Nop (14-16 Nov. 2012) *La filosofía del pueblo ayuuik: el principio nājxwiiny juky’ajtēn (ser y estar ‘tierra-vida’)* en Jornadas Politécnicas de Investigación. Acciones hacia la sustentabilidad. IPN CIIDIR Unidad Oaxaca.
- VARGAS Vásquez X. Nop Wajēn kajēn: una aproximación teórica para la enseñanza-aprendizaje desde la cultura Ayuujk en *Revista Innovación Educativa*, Vol 12 N. 58 enero-abril 2012 pp. 77-89
- VARGAS, X (2000) *Wejēnn: Las dimensiones de la vida humana*. Segundo coloquio de Pedagogía, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México D.F. 22 de mayo
- VÁSQUEZ García M. Carolina (2013) *Transformaciones de las relaciones mujeres-hombres ayuuik, Oaxaca, México: Una propuesta de-colonizadora*, tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales sede Ecuador. Quito
- VÁZQUEZ, MA. CRISTINA *El nombramiento: las elecciones por usos y costumbres en Oaxaca*, Oaxaca. Edit. IEEO. 2000
- VÁZQUEZ, Ma. Cristina (2011) *Usos y Costumbres y ciudadanía femenina. Hablan las presidentas municipales de Oaxaca. 1996-2010* México, Colegio de Postgrado.
- VELÁSQUEZ C., M. Cristina (2003) “Discriminación por género y participación en los sistemas de gobierno indígena: contrastes y paradojas”, en Paloma Bonfil Sánchez y Elvia Rosa Martínez Medrano (coords.), *Diagnóstico de la discriminación hacia las mujeres indígenas*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, pp. 151-170
- WALTER Mignolo (2007), *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona, Gedisa

WALTER Mignolo (2002) *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* Bogotá, Akal

TAVERA A. G. y LETICIA G., J. (2002) *Voces de las montañas. Testimonios orales de la Sierra Norte de Oaxaca* London, UK, Panos Institute Wold Wildlife Fund.

WALLERSTEIN, I. “La reestructuración capitalista y el sistema-mundo” *Conferencia magisterial en el XXo. Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, México, 2 al 6 de octubre de 1995.* Consultado 19-07-2006 <http://www.uruguaypiensa.org.uy/wallerstein.htm> (1 of 8)

WALLERSTEIN I. (2006) *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulberkian para la reestructuración de las ciencias sociales* España-México, Siglo XX-UNAM.

WIEVIORKA, M. (2009) “¿Hacia dónde va el debate sobre los nuevos movimientos sociales?”, en Mestries, Pleyers & Zerméño (coord...) *Los movimientos sociales. De lo local a lo global*, México, Anthropos/UAM,

WITIG, M (1992) *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* Madrid, Egales.

WOOLF V. (1986) *Una habitación propia* Madrid Seix Barral

YESCAS I. Martínez y ZAFRA G. (2006), *La insurgencia magisterial en Oaxaca, 1980*, Oaxaca, UABJO-IEEPO,

ZIBECHI, R. (2007) *Autonomía y emancipaciones. América Latina en Movimiento.* Lima, Facultad de Ciencias. UNSM.

PERIÓDICOS

Eduardo Esquivel (2013) La minería en México, un negocio de pocos (SDP, Noticias) México 8 de mayo de 2013

Érika Ramírez (2013) México, “paraíso” para extractivistas mineros (Contralínea 338) consultado el 10 de febrero de 2011 <http://www.voltairenet.org/article178856.html>

Elia Baltazar (2013) Minería, industria de muchos contrastes (La Jornada) México 8 de abril de 2013.

Houria Bouteldja (2013) Race, classe et genre : l’intersectionnalité, entre réalité sociale et limites politiques (*Parti des Indigènes de la République*) Francia 24 de junio de 2013.

Juan Carlos Ruiz Guadalajara (2011) El caso de Lake Shore Gold en Wirikuta (*La Jornada*) México 10 de diciembre de 2011

INFORMES:

Cámara Minera de México (2012)

La minería en México: <http://minerals.usgs.gov/minerals/pubs/country/2011/myb3-2011-mx.pdf>

DOCUMENTOS OFICIALES:

Constitución Mexicana de los Estados Unidos:
<http://www.stps.gob.mx/bp/secciones/dgsst/normatividad/1.pdf>

Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo:
http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---normes/documents/publication/wcms_100910.pdf

61/ 295. Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas: http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos:
<http://www.stps.gob.mx/bp/secciones/dgsst/normatividad/1.pdf>

Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Oaxaca:
<https://www.scjn.gob.mx/normativa/Legislacin%20Recursos/14.pdf>

Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca:
<http://www.congresooaxaca.gob.mx/61/legislacion/leyes/028.pdf>

Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales de Oaxaca (CIPPEO):
http://americo.usal.es/oir/legislatina/leyesestados/Mexico/Cd_Elec_Oaxaca.pdf

Convenio Internacional sobre toda forma de discriminación racial (ICERD) y su comité para la eliminación de la Discriminación Racial (CERD) :
http://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/CERD/ICERDManual_sp.pdf

Convenio sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (ONU, 1979):
https://www.oas.org/dil/esp/Convencion_sobre_todas_las_formas_de_Discriminacion_contra_la_Mujer.pdf

VIDEO:

Kaplan Liciania (2013) *La revolución de los Alcatraces*.

Anexos A. Glosario de siglas y acrónimos

AAM Asamblea de Autoridades Mixes

AAZC Asamblea de Autoridades Zapotecas y Chinantecas

AC Asociación Civil

AMC Asociación Mujeres Creando

APPO Asamblea de los Pueblos de Oaxaca

BM Banco Mundial

BMJ Banda de Música de Mujeres

CAI Coordinación de Asuntos Indígenas

CAMIMEX Cámara Minera de México

CAMPO Movimiento Popular Oaxaqueño

CCAM Centro de Capacitación Musical Mixe

CCIODGH Comisión Civil Internacional de Observación de Derechos Humanos

CCIR Centros Coordinadores Indigenistas Regionales

CDO Cámara de Diputados de Oaxaca

CECyTEO Colegio de Estudios Científicos y Tecnológicos de Oaxaca

CEDER Centro de Estudios para el Desarrollo Rural

CEE Centro de Estudios Ecuménicos

CEPCO Coordinadora Estatal de Productores de Café

CHVE Congregación de las Hermanas del Verbo Encarnado

CIPEO Código de Instituciones y Procesos Electorales del Estado de Oaxaca

CIS Centro de Integración Social

CMM Conferencia Mundial sobre la Mujer Beijing

CNC Comité de Acción Femenil de la Confederación Campesina

CNC Confederación Nacional Campesina

CNDH Comisión Nacional de Derechos Humanos

CNF Comisión Nacional Forestal

COCEI Coalición Obrera Campesina Estudiantil del Istmo de Tehuantepec

COCEO Coalición Obrero Campesino Estudiantil

CODREMI Comité de Defensa de Recursos Naturales, Humanos y Culturales Mixes

COLMEX Colegio de México

CONAMI Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas

CONAIE Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador

CONAMIE Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas del Ecuador

CONAPO Consejo Nacional de Población

COPLAMAR Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas

COSAVE Congregación Salesiana del Verbo Encarnado

CPDPE Consorcio para el Diálogo Parlamentario y la Equidad Oaxaca

CPE Constitución Política del Estado

CPF Comité de Padres de Familia

CSM Consejo Supremo Mixe

Ddser Red Nacional por los Derechos Sexuales y Reproductivos en México

DDHPO Defensoría de los Derechos del Pueblo de Oaxaca

DIF Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia

DIPI Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas

ECMI Encuentro Continental de Mujeres Indígenas

EDUCA Servicio para una Educación Alternativa

EHESS École des Hautes Études en Sciences Sociales

ENAH Escuela Nacional de Antropología e Historia

ENEC Escuela Normal Experimental del Cempoaltepetl

ENR Escuela Normal Rural

EP Equipo Pueblo

EZLN Ejército Zapatista de Liberación Nacional

FC Fundación Carolina

FCMP Foro Continental en Mar de Plata

FCO Fundación Comunitaria Oaxaca

FERICN Foro Estatal sobre la Realidad Indígena Campesina y Negra

FIOACO Federación Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos de Oaxaca

FIPI Frente Independiente de Pueblos Indígena y Popular

FMA Fundación MacArthur

FMI Fondo Monetario Internacional

FNALIDM Frente Nacional por la Liberación de los Derechos de las Mujeres

FNCR Frente Amplio contra la Represión

FOSDI Frente de Organizaciones Sociales Democráticas de Izquierda

FPCR Frente Popular Contra la Represión

GMRC Grupo de Mujeres “Rosario Castellanos”

GMXT Grupo de Mujeres Xaam Të’ëxy

HA Hijas Auxiliadoras

IDG Índice relativo al Género

IEEO Instituto Estatal Electoral de Oaxaca

IEM Instrumento de Educación Mixe

IHP Instituto de Salud Pública

IMSS Instituto Mexicano de Seguridad Social

INAFED Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal

INEGI Instituto Nacional de Estadística y Geografía

INI Instituto Nacional Indigenista

ISCPO Institut de Scieces Politique

KAS Konrad Adenauer

LFC Liga Femenil Campesino

LOM Ley Orgánica Municipal

LRM Ley Revolucionaria de las Mujeres

MC Movimiento Ciudadano

OIT Organización Internacional del Trabajo

ONG Organización No Gubernamental

ONU Organización de las Naciones Unidas

ORDRENASIJ Organización de Defensa de los Recursos Naturales y Desarrollo Social de la Sierra Juárez

PAN Partido de Acción Nacional

PANAL Nueva Alianza

PIDF Programa Internacional en Planificación Familiar

PIB Producto Interno Bruto

PRM Partido de la Revolución Mexicana

PIR Partido de los Indígenas de la República

PCM Partido Comunista Mexicano

PMS Partido Mexicano Socialista

PNR Partido de la Revolución Revolucionario

PNUD Programa de Naciones Unidad para el Desarrollo

PRD Partido de la Revolución Democrática

PRI Partido Revolucionario Institucional

ProIgualdad Programa Nacional por la Igualdad entre Hombres y Mujeres

PSSA Programa en Salud Sexual en Adolescentes

PT Partido del Trabajo

PUP Partido de Unidad Popular

PVEM Partido Verde Ecologista de México

QUIEGO Queremos Unir Integrado con Equidad de Género en Oaxaca

RED Encuentros de Mujeres Mixes

RNMI Red Nacional de Mujeres Indígenas

RPS Revolución Popular Sandinista

SEDESOL Secretaría de Desarrollo Social

SEP Secretaría de Educación Pública

SERCO Servicio Comunitarios

SER Servicios de los Pueblos Mixes

SNTE Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación

SRA Secretaría de Reforma Agraria

TEE Tribunal Estatal Electoral

TLCAN Tratado de Libre Comercio de América del Norte

UABJO Universidad Autónoma “Benito Juárez” de Oaxaca

UAIMC Unidad Agroindustriales de las Mujeres Campesinas

UAM Universidad Autónoma de Madrid

UCEZ Unión de Comuneros Emiliano Zapata

UCIZONI Unión de Comunidades de la Zona Norte del Istmo de Tehuantepec

UDC Unión Democrática Cristiana

UI Universidad Iberoamericana

UNACH Universidad Autónoma de Chiapas

UNAM Universidad Nacional Autónoma de México

UMY Unión de Mujeres Yalaltecas

URO Unidad Regional de Oaxaca

WWF World Wildlife Fund

Anexos B. Extractos de Derechos de las Mujeres y Pueblos Indígenas.

- Convenio 169 en materia de Derechos a los Pueblos Indígenas

Es un instrumento jurídico internacional vinculante y trata en torno a los Derechos de los Pueblos Indígenas y tribales. Hasta la fecha ha sido ratificada por 20 países.

De acuerdo a la página electrónica de la Organización Internacional del trabajo, destacan los siguientes puntos:

- Estilos tradicionales de vida;
- Cultura y modo de vida diferentes a los de los otros segmentos de la población, por ejemplo, la forma de subsistencia, el idioma, la costumbre, etc; y
- Organización social y costumbres y leyes tradicionales propias

Artículo 1

1. El presente Convenio se aplica: [...]

b) a los pueblos en países independientes, *considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales* y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

Artículo 3

1. Los pueblos indígenas y tribales deberán gozar plenamente de los derechos humanos y libertades fundamentales, sin obstáculos ni discriminación. Las disposiciones de este Convenio se aplicarán sin discriminación a los hombres y mujeres de esos pueblos.

2. No deberá emplearse ninguna forma de fuerza o de coerción que viole los derechos humanos y las libertades fundamentales de los pueblos interesados, incluidos los derechos contenidos en el presente Convenio.

Artículo 4

2. El goce sin discriminación de los derechos generales de ciudadanía no deberá sufrir menoscabo alguno como consecuencia de tales medidas especiales. [...]

Artículo 8

1. Al aplicar la legislación nacional a los pueblos interesados deberán tomarse debidamente en consideración sus costumbres o su derecho consuetudinario.

2. Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales

definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos. Siempre que sea necesario, deberán establecerse procedimientos para solucionar los conflictos que puedan surgir en la aplicación de este principio.

Artículo 15

2. En caso de que pertenezca al Estado la propiedad de los minerales o de los recursos del subsuelo, o tenga derechos sobre otros recursos existentes en las tierras, los gobiernos deberán establecer o mantener procedimientos con miras a consultar a los pueblos interesados, a fin de determinar si los intereses de esos pueblos serían perjudicados, y en qué medida, antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación de los recursos existentes en sus tierras. Los pueblos interesados deberán participar siempre que sea posible en los beneficios que reporten tales actividades, y percibir una indemnización equitativa por cualquier daño que puedan sufrir como resultado de esas actividades.

Artículo 17

2. Deberá consultarse a los pueblos interesados siempre que se considere su capacidad de enajenar sus tierras o de transmitir de otra forma sus derechos sobre estas tierras fuera de su comunidad.

- **Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas/ resolución entrada en vigo el 13 de septiembre de 2007**

Reconociendo que la Carta de las Naciones Unidas, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales² y el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos², así como la Declaración y el Programa de Acción de Viena³ ***afirman la importancia fundamental del derecho de todos los pueblos a la libre determinación,***

en virtud del cual éstos determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural,

Artículo 4

Los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho a la libre determinación, tienen derecho a la autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de medios para financiar sus funciones autónomas.

Artículo 5

Los pueblos indígenas tienen derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales, manteniendo a la vez su derecho a participar plenamente, **si lo desean**, en la vida política, económica, social y cultural del Estado.

Artículo 7

2. Los pueblos indígenas tienen el derecho colectivo a *vivir en libertad, paz y seguridad* como pueblos distintos y no serán sometidos a *ningún acto de genocidio ni a ningún otro acto de violencia*, incluido el traslado forzado de niños del grupo a otro grupo.

CONTINÚAN ARTÍCULO 8 Y 9,: EN ANEXOS

- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos

Artículo 2o. La Nación Mexicana es única e indivisible.

La Nación tiene una *composición pluricultural* sustentada originalmente en *sus pueblos indígenas* que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país *al iniciarse la colonización* y que *conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas*.

La conciencia de *su identidad indígena* deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas.

El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. El *reconocimiento* de los *pueblos y comunidades indígenas* se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas, las que deberán tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, *criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico*.

A. Esta Constitución *reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía* para:

I. Decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural.

II. *Aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos*, sujetándose a los principios generales de esta Constitución, *respetando las garantías individuales, los derechos humanos* y, de manera relevante, *la dignidad e integridad de las mujeres*. La ley establecerá los casos y procedimientos de validación por los jueces o tribunales correspondientes.

III. Elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para *el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno, garantizando la participación de las mujeres en condiciones de equidad frente a los varones*, en un marco que respete el pacto federal y la soberanía de los estados.

IV. Preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan *su cultura e identidad* [...]

Las constituciones y leyes de las entidades *federativas reconocerán y regularán* estos derechos en los municipios, con el propósito de *fortalecer la participación y representación política de conformidad con sus tradiciones y normas internas* [...]

Las constituciones y leyes de las entidades federativas establecerán las *características de libre determinación y autonomía* que mejor expresen las situaciones y aspiraciones de los pueblos indígenas en cada entidad, así como *las normas para el reconocimiento de las comunidades indígenas como entidades de interés público*. [...]

B. La Federación, los Estados y los Municipios, para promover *la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria*, establecerán las instituciones y determinarán las políticas necesarias para garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades, las cuales deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos [...]

V. Propiciar *la incorporación de las mujeres indígenas* al desarrollo, mediante el apoyo a los proyectos productivos, la protección de su salud, el otorgamiento de estímulos para *favorecer su educación y su participación en la toma de decisiones relacionadas con la vida comunitaria*. [...]

VIII. Establecer políticas sociales para *proteger* a los migrantes de los pueblos indígenas, tanto en el territorio nacional como en el extranjero, mediante acciones para garantizar los derechos laborales de los jornaleros agrícolas; *mejorar las condiciones de salud de las mujeres*; apoyar con programas especiales de educación y nutrición a niños y jóvenes de familias migrantes; *velar por el respeto de sus derechos humanos* y promover la difusión de sus culturas.

Artículo 4o. (Se deroga el párrafo primero)

El varón y la mujer son iguales ante la ley. Esta protegerá la organización y el desarrollo de la familia.

Toda persona tiene derecho a decidir de manera libre, responsable e informada sobre el número y el espaciamiento de sus hijos.

- Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Oaxaca

ARTICULO 1º. El Estado de Oaxaca *es multiétnico, pluricultural y multilingüe*, parte integrante de los Estados Unidos Mexicanos, libre y soberano en todo lo que concierne a su régimen interior.

(ADICIONADO, P.O. 30 DE JUNIO DE 2015)

El Estado garantizará a los pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas el derecho a la libertad de expresión y a recibir información pública de oficio.

(REFORMADO, P.O. 30 DE JUNIO DE 2015)

En el Estado *queda prohibida* la esclavitud y *la discriminación con motivo del origen étnico o nacional, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, la condición de migrante, las preferencias sexuales*, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o reducir los derechos y libertades de los individuos.

ARTICULO 9°.

(REFORMADO, P.O. 6 DE JUNIO DE 1998)

Las autoridades de los municipios y comunidades *preservarán el tequio como expresión de solidaridad* según los usos de cada pueblo y comunidad indígenas. Los tequios encaminados a la realización de obras de beneficio común, derivados de los acuerdos de las asambleas, de las autoridades municipales y de las comunitarias de cada pueblo y comunidad indígena, *podrán ser considerados por la ley como pago de contribuciones municipales*; la ley determinará las autoridades y procedimientos tendientes a resolver las controversias que se susciten con motivo de la prestación del tequio.

ARTÍCULO 12.

(ADICIONADO, P.O. 29 DE OCTUBRE DE 1990)

Todo hombre y mujer serán sujetos de iguales derechos y obligaciones ante la Ley.

(REFORMADO, P.O. 30 DE JUNIO DE 2015)

Toda mujer tiene *derecho a una vida libre de violencia por razón de género y condición social*, tanto en el ámbito público como en el privado. En los términos que la ley señale, el Poder Ejecutivo del Estado y los Gobiernos Municipales se coordinarán para establecer un Sistema Estatal que asegure el acceso de las mujeres a este derecho.

(REFORMADO, P.O. 30 DE AGOSTO DE 2013)

ARTICULO 16. El Estado de Oaxaca tiene una composición *multiétnica, multilingüe y pluricultural*, sustentada en la presencia y diversidad de los pueblos y comunidades que lo integran. El derecho a *la libre determinación de los pueblos y comunidades indígenas*, así como del *Pueblo y comunidades afromexicanas se expresa como autonomía*, en tanto partes integrantes del Estado de Oaxaca, en el marco del orden jurídico vigente; por tanto dichos pueblos y comunidades *tienen personalidad jurídica de derecho público y gozan de derechos sociales*. La ley reglamentaria establecerá las medidas y procedimientos que permitan hacer valer y respetar los derechos sociales de los pueblos y comunidades indígenas y del Pueblo y comunidades afromexicanas.

CONSULTAR ANEXO EN LO REFERENTE A FUENTES OFICIALES (PAG. 457)

-Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca

Artículo 1. La presente Ley es reglamentaria del artículo 16 de la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Oaxaca.

- Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales de Oaxaca (CIPPEO)

CAPITULO QUINTO DISPOSICIONES COMPLEMENTARIAS

ARTICULO 123.- Los concejales electos de acuerdo a **las normas de derecho consuetudinario de los municipios** tomarán posesión de sus cargos el primer día de enero del año siguiente al de la elección.

ARTICULO 124.- Los miembros del ayuntamiento **desempeñarán sus cargos durante el tiempo que sus tradiciones y prácticas democráticas de elección determinen.** En ningún caso podrá exceder de tres años.

ARTICULO 125.- El Consejo General del Instituto conocerá en su oportunidad los casos de controversias que surjan respecto de la renovación de ayuntamientos bajo las normas de derecho consuetudinario. Previamente a cualquier resolución se buscará la conciliación entre las partes y, en todo caso, se estará a lo dispuesto por el artículo 110 de este código; o el Catálogo General de Municipios de Usos y Costumbres aprobado por el Consejo General; o a una consulta con la comunidad.

- Convenio Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (ICERD) Comité para la eliminación de la Discriminación Racial (CERD)

El artículo 1, párr. 1 de la ICERD define el concepto de la discriminación racial como sigue:

“toda distinción, exclusión, restricción o preferencia basada en motivos de raza, color, linaje u origen nacional o étnico que tenga por objeto o resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos humanos y las libertades fundamentales en las esferas política, económica , social, cultural o en cualquier otra esfera de la vida pública.” [...]

La definición de la ICERD establece cinco motivos de discriminación; incluye no sólo raza, sino también color, linaje y origen nacional o étnico. No hay ninguna jerarquía entre estas cinco categorías y toda discriminación basada en ellas debe abordarse exhaustivamente. El Comité destaca también que, de acuerdo con esta definición, la Convención se refiere a todas las personas que pertenecen a diferentes razas, grupos nacionales o étnicos o a los pueblos indígenas⁶. En cuanto a la cuestión de quién pertenece a qué grupo, y la identificación de las personas como miembros de un grupo racial o étnico en particular el Comité opina que “esa definición, si nada justifica lo contrario, se basará en la definición hecha por la persona interesada.”⁷.

El Comité también establece los siguientes factores en la identificación de comunidades basadas en descendencia que sufren discriminación¹⁰:

1) incapacidad o capacidad limitada para modificar la condición hereditaria;

- 2) imposición de restricciones sociales a los matrimonios fuera de la comunidad;
- 3) segregación pública y privada, incluso en materia de vivienda y educación, de acceso a los espacios públicos, lugares de culto y fuentes de alimentos y agua de uso público;
- 4) limitación de la libertad para rechazar ocupaciones hereditarias o trabajos degradantes o peligrosos;
- 5) sujeción a servidumbre por deudas;
- 6) sujeción a aseveraciones deshumanizantes relativas a la contaminación o a la condición de intocables;
- 7) falta generalizada de respeto de su dignidad e igualdad como seres humanos;

1.6 Discriminación múltiple

El párrafo 7 de la recomendación general N° 32 del CERD (2009) dice,

“Los ‘motivos’ de la discriminación se amplían en la práctica con la noción de «intersectorialidad», que permite al Comité abordar situaciones de doble o múltiple discriminación - como la discriminación por motivos de género o religión - cuando la discriminación por este motivo parece estar interrelacionada con uno o varios de los motivos enumerados en el artículo 1 de la Convención.”

- **Convenio sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (ONU, 1979):**

Artículo 7

Los Estados Partes tomarán todas las medidas apropiadas para eliminar la discriminación contra la mujer en la vida política y pública del país y, en particular, garantizarán a las mujeres, en igualdad de condiciones con los hombres, el derecho a:

- a) Votar en todas las elecciones y referéndums públicos y ser elegibles para todos los organismos cuyos miembros sean objeto de elecciones públicas;
- b) Participar en la formulación de las políticas gubernamentales y en la ejecución de éstas, y ocupar cargos públicos y ejercer todas las funciones públicas en todos los planos gubernamentales;
- c) Participar en organizaciones y asociaciones no gubernamentales que se ocupen de la vida pública y política del país.

Artículo 8

Los Estados Partes tomarán todas las medidas apropiadas para garantizar a la mujer, en igualdad de condiciones con el hombre y sin discriminación alguna, la oportunidad de representar a su gobierno en el plano internacional y de participar en la labor de las organizaciones internacionales.

*División
Sofia Robles*

DECLARACIÓN DE JALTEPEC
SOBRE
EL DERECHO Y LA AUTONOMÍA INDÍGENAS,
COMO UNA DE LAS FORMAS DE EJERCER
LA LIBRE DETERMINACIÓN

Reconociendo el hecho de que nuestras comunidades, pueblos y naciones indígenas han conservado y defendido el derecho a regirse por normas jurídicas desarrolladas y evolucionadas en el seno de los mismos,

Considerando que ese Derecho Indígena contiene normas jurídicas emanadas de las costumbres y tradiciones milenarias de nuestras comunidades, pueblos y naciones ,

Teniendo presente que por eso mismo este sistema normativo cuenta con un profundo consenso en el sentido de que ha contribuido a conservar y fortalecer nuestras formas de cohesión social,

Reiterando que el sistema de derecho estatal y el sistema de derecho indígena propio tienen como base cosmovisiones distintas y que aunque este último se ve reconocido en algunas constituciones de los estados, se necesita de transformaciones fundamentales en las estructuras de aquéllos para dar cabida a un pluralismo jurídico conforme al cual se comprometa al estado a garantizar el pleno respeto al derecho indígena.

Afirmando que la Autonomía es una de las formas de ejercicio del derecho a la libre determinación de las comunidades, pueblos y naciones indígenas y, por ello, debe ser reconocida y respetada por los estados.

Teniendo presente que la autonomía se puede manifestar en distintos niveles y con diferentes alcances, según las comunidades, pueblos y naciones indígenas que converjan en el ejercicio de ese derecho pudiendo, en consecuencia, adoptar formas que van desde las comunales hasta las regionales y desde la monoétnica a la pluriétnica.

Considerando que la definición de los términos de la autonomía deben, en cada caso, ser resultado del diálogo y la negociación entre las comunidades, pueblos y naciones indígenas y los Estados.

En virtud de ello, los representantes indígenas e invitados especiales, reunidos en el marco del Simposio Indolatinoamericano, Segunda Sesión, sobre Derecho Indígena y Autonomía, celebrado en la comunidad de Jaltepec de Candayoc perteneciente al Pueblo Mixe, del 23 al 27 de octubre de 1995, y después de haber analizado profundamente los conceptos "Derecho Indígena" y "Autonomía" acordamos libremente proclamar la siguiente

DECLARACION

- 1.- Las comunidades, pueblos y naciones indígenas manifestamos y subrayamos que en el marco de nuestra cultura milenaria perviven nuestros sistemas de derecho propios, compuestos por un conjunto de normas jurídicas, que reafirman nuestra identidad y se caracterizan por ser orales y profundamente humanos, así como esencialmente ágiles, flexibles, evolutivos, fundamentados en la forma comunitaria de organización social y de tenencia del territorio, la tierra y los recursos de la misma, como integralidad.
- 2.- Las comunidades, pueblos y naciones indígenas tenemos el derecho inalienable de conservar y aplicar nuestros propios sistemas jurídicos, de desarrollarlos aún más y de transmitirlos a las generaciones futuras.
- 3.- Nuestros sistemas jurídicos indígenas están basados en una cosmovisión propia fundada en un profundo respeto a la naturaleza, en la preservación y restauración de la armonía comunal y universal, y que guarda diferencias sustanciales con la cosmovisión prevaleciente en los estados.
- 4.- Por ello es necesaria la adopción y el cumplimiento de políticas de pluralismo jurídico por parte del estado, mediante las cuales se reconozca plena vigencia a los sistemas de derecho de los pueblos indígenas que coexisten diferenciados del derecho del estado y se aplican en ámbitos determinados dentro del territorio del mismo.
- 5.- Urge que se reconozca y respete los derechos colectivos, históricos y específicos de los pueblos indígenas, en tal que pueblos, y los de los integrantes de esos pueblos, a la par de sus derechos individuales como personas.
- 6.- El Estado está obligado a reconocer, sin limitaciones ni restricciones artificiales, los alcances y niveles de la autonomía que en libre acuerdo con el estado determinen las comunidades, pueblos y naciones indígenas según su desarrollo histórico y circunstancias particulares, como forma concreta de ejercicio del derecho a la libre determinación dentro del estado. Debe garantizarse, también, el cabal e irrestricto cumplimiento de todo lo acordado al respecto.

ENCUENTRO de MUJERES INDIGENAS de las
PRIMERAS NACIONES de ABYA YALA

DECLARACION DEL SOL

DECLARACION DEL * SOL DEL ENCUENTRO DE MUJERES INDIGENAS DE LAS PRIMERAS NACIONES DEL CONTINENTE.

En Quito, el lugar del Sol Recto, las participantes en el Encuentro de las Primeras Naciones de Abya Yala, recuperando la voz, el pensamiento y la historia digna de nuestros abuelos, expresamos nuestros criterios y demandas a través de este documento que lo denominamos " LA DECLARACION DEL SOL " en reconocimiento a nuestro Padre Sol quien abriga nuestra Madre Tierra; a nuestra Esperanza de que llegarán pronto nuevos tiempos, no para medirlos, comprarlos o venderlos sino para vivirlos en armonía, reciprocidad y solidaridad.

Nuestros tiempos, siguen siendo siglos de resistencia acumulada y fecunda; nuestros tiempos siguen siendo de reconstrucción de Nuestros Pueblos. NOS LEVANTAMOS ANTES Y NOS SEGUIMOS LEVANTANDO mientras a nuestros hijos nos los arranchan de nuestros vientres, de nuestros pueblos y de la nueva historia. Nos levantamos con Nuestros Pueblos porque la MADRE TIERRA, razón de nuestra existencia y desarrollo, sigue en manos de extraños mercaderes, saqueadores y destructores.

Nuestra situación de exclusión a la que los Estados nos han sumido a los Pueblos Indígenas, no puede seguir; en ese sentido los diferentes Pueblos del Continente, a través de nuestras organizaciones tenemos presentadas propuestas alternativas para que nuestros derechos sean reconocidos y aplicados, así como para construir nuevas relaciones sociales donde el papel del Estado garantice un Desarrollo Integral, Plural, Equitativo y armonioso.

Pero con mucha indignación vemos que los monopolios económicos que manejan el Poder del Estado para su exclusivo beneficio, y en este sentido en medio de un modelo neoliberal, mercantilista y lucrativo, en vez de acoger las propuestas de nuestros Pueblos y de otros sectores sociales; cada vez reforman la Constitución y más leyes, para apropiarse de los recursos y empresas del Estado. Esta práctica, que no es nueva, se basa en pensamientos, sentimientos y actitudes inhumanas, individualistas y corruptas que se reproducen en una estructura injusta del Estado y la sociedad.

ENCUENTRO de MUJERES INDIGENAS de las
PRIMERAS NACIONES de ABYA YALA

DECLARACION DEL SOL

sociales, políticos, legales, y culturales; con el fin de garantizar nuestro derecho a forjar un desarrollo integral y equilibrado que beneficie al conjunto de nuestras sociedades.

- 4.- Que los Estados y los organismos internacionales y multilaterales, contribuyan en términos de respeto y apoyo, a que los Pueblos Indígenas planifiquemos, ejecutemos y evaluemos nuestros procesos de desarrollo sustentables y armónicos. Consideramos que el Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas declarado por las Naciones Unidas no es casual, es el fruto de la lucha de los Pueblos, por ello creemos que éste Decenio es de y para los Pueblos.
- 5.- Que los Estado y organismos internacionales asuman su responsabilidad y orienten políticas y recursos a que los sistemas de Educación Intercultural Bilingüe y Salud Indígena se desarrollen de acuerdo a los principios y cosmovisión propios de nuestros Pueblos.
- 6.- Exigimos a los Estados Nacionales, Organismos Internacionales, Institutos de investigación, y empresas transnacionales, el respeto a los conocimientos y a la vida de nuestros Pueblos. Rechazamos todo intento de investigación y piratería genética de plantas animales y personas, como en el caso del Proyecto del Genoma Humano del que estamos siendo víctimas todos los Pueblos Indígenas.
- 7.- Solidarizarnos con los procesos de Autodeterminación que nuestros hermanos Pueblos indígenas estamos impulsando en el continente, como es el caso de; Chiapas y la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía, en México; los movimientos indígenas y campesinos cocaleros de Bolivia, Perú, Colombia, Venezuela, etc. ; de los Pueblos Indígenas de Ecuador. Nos solidarizamos con Cuba y rechazamos el sangriento bloqueo.
8. Fortalecemos la unidad de los Pueblos Indígenas del Continente, unidad que la construiremos sin perder la identidad a la que cada uno de los Pueblos tenemos derecho, por que a la vez que nos diferenciamos nos identificamos en nuestras aspiraciones históricas, políticas, sociales y culturales.

ENCUENTRO de MUJERES INDIGENAS de las
PRIMERAS NACIONES de ABYA YALA

DECLARACION DEL SOL



- 9.- A los Gobiernos y a las Naciones Unidas que garanticen la plena participación de las Mujeres Indígenas en instancias dirigidas a mujeres indígenas representantes de nuestros Pueblos, en instancias dirigidas a los pueblos Indígenas, para que nos escuchen y acojan nuestras Propuestas y Demandas, que expresan las necesidades más sentidas y profundas de las Mujeres Indígenas.
- 10.- Las mujeres indígenas de las Primeras Naciones de Abya Yala nos ratificamos en nuestro firme convencimiento de seguir velando, resistiendo, proponiendo y luchando junto a nuestros Pueblos por que se nos reconozcan nuestros derechos. Pues no descansaremos hasta que la dignidad de nuestros dioses, de nuestra madre tierra, de nuestros abuelos y abuelas sea restituida para el bienestar de nuestros hijos y de los hijos de nuestros nietos.

Seguiremos naciendo del vientre de la madre tierra para
hacer fecunda nuestra historia.

ENCUENTRO de MUJERES INDIGENAS de las
PRIMERAS NACIONES de ABYA YALA

DECLARACION DEL SOL

La Defensa de la Soberanía la entienden como que el pueblo debe garantizar sus exclusivos intereses, y creen que solo para eso estamos. . Entonces firman acuerdos, convenios y tratados como el de Libre Comercio, con los que se reparten nuestros recursos y nuestras existencias como mano de obra y materia prima. En ese sentido nuestra presencia viva como Pueblos Indígenas es vista y señalada como peligrosa.

Alertamos que nuevos tiempos se levantan, y en esos tiempos nos levantamos, pero cada vez más altivos, fuertes y unidos. Si no abrimos nuevos y reales espacios de diálogo y democracia, de reconocimiento y cumplimiento de nuestros derechos, si no se construye mejores condiciones de vida, la actividad volcánica y sagrada de nuestras montañas será incontenible.

No queremos ver impasibles el desaparecimiento de uno y otros Pueblos de las Primeras Naciones, donde la culpabilidad reside en los gobiernos y empresas que son portadores del puñal que hace que sangren nuestros hijos, nuestros pueblos y nuestra historia.

Con la dignidad acumulada de siglos, y con la esperanza inmensa de que en medio de esta noche nacerá el amanecer, las mujeres indígenas madres de la resistencia fecunda nos proponemos y demandamos lo siguiente:

- 1.- Que los Estados nacionales y organismos internacionales reconozcan los derechos históricos, políticos, sociales y culturales de los Pueblos Indígenas a través de la Constitución y las Leyes, y que definan políticas que permitan el ejercicio de estos derechos.
- 2.- Que los Estados Nacionales ratifiquen y apliquen el Convenio 169 de la OIT.
- 3.- Que es de vital importancia para la supervivencia de los Pueblos Indígenas contar con un espacio físico definido, espacio que lo venimos ocupando ancestral y armónicamente de acuerdo a nuestra cosmovisión, ya que nuestros espacios no solamente corresponden a la relación utilitaria y productivista, sino a una relación íntegra y sagrada; por ello exigimos el reconocimiento de nuestros territorios, donde ejercemos nuestra autonomía, y contamos con nuestras autoridades tradicionales propias, nuestros sistemas económicos,

65000 21/05/05
Colonial

16 por
ment
incor

el hecho de que las
mujeres aún no se reconocen

7.- El Simposio considera que no hay fórmulas fijas en relación al contenido de la autonomía y que cada comunidad, pueblo o nación indígena, o bloque de ellos, determinará libremente el nivel y el alcance de la misma según lo demanden sus circunstancias concretas y devenir histórico.

8.- El régimen de autonomía garantiza, entre otros aspectos, que las comunidades, pueblos y naciones indígenas apliquen sus propias instituciones, criterios y prioridades en su organización y desenvolvimiento interno, en su autogobierno y en la atención a la preservación y desarrollo de la cultura, la espiritualidad, las actividades económicas, la educación, la salud, la autogestión del territorio, las tierras y sus recursos y del medio ambiente.

9.- Es indispensable, y por ello se exige, que el estado excluya los territorios, tierras y recursos naturales de los pueblos indígenas de los acuerdos que establezca con organizaciones y organismos internacionales y con otros países, pues están fuera del comercio de los hombres ya que siempre han sido - y deben seguir siendo-inalienables, imprescriptibles e inembargables.

10.- Exigimos a todos los que participan en el proceso de diálogo en Chiapas que éste se realice con un total respeto recíproco entre las partes y la garantía suficiente de condiciones de seguridad y libertad para todos los dialogantes y sus asesores e invitados, así como para los mediadores.

Confiamos en que se alcanzará el reconocimiento de la autonomía que reclaman los pueblos indígenas de Chiapas con el decidido apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

Tenemos la esperanza, así mismo, que se obtendrá el pleno reestablecimiento de los derechos y libertades fundamentales de los pueblos indígenas de México.

El Simposio ha decidido redactar y emitir un texto separado en relación con la situación en Chiapas.

11.- Finalmente, el Simposio, rinde homenaje póstumo al gran dirigente Mixe Floriberto Díaz Gómez, a cuyo esfuerzo se debe en gran parte la realización del mismo y el avanzado grado de definición de su autonomía alcanzado por el pueblo mixe de Oaxaca, México.

Con su muerte el movimiento indígena internacional ha perdido uno de los líderes de estatura mundial, cuyos aportes perdurarán en la lucha de todos los pueblos indígenas por su

dignidad, sus derechos y su autonomía como forma de ejercer el derecho a la libre determinación de los Pueblos.

Tenemos claro que nos ha abierto un camino que ahora transitamos los dirigentes indígenas de este continente, unidos, en paz, con el respeto a la diversidad que él pregonó y practicó, como instrumento para lograr la paz universal y el desarrollo de todos.

Los pueblos indígenas no estamos de paso en este continente. Nuestra presencia en él es milenaria y perdurará por muchos miles de años más. ¡Que esto sea en dignidad y con las riendas de nuestro destino en nuestras propias manos!.

*Dado en la comunidad de Jaltepec de Candayoc Mixe,
Oaxaca, México, el 27 de octubre de 1995.*

ENCUENTRO CONTINENTAL DE MUJERES INDIGENAS DE LAS PRIMERAS
NACIONES DE ABYA YALA.

Sofía Robles H
Comisión de Mujeres de
SER A.C.

Del 31 de julio al 4 de agosto de 1995, nos reunimos en Quito Ecuador, convocadas por la Confederación Nacional de Mujeres Indígenas del Ecuador 170 Mujeres Indígenas de 20 países del continente con dos objetivos fundamentales: Analizar nuestras propuestas de cara a la 1V Conferencia Mundial sobre la mujer y para iniciar proyectos y estrategias de acción a largo plazo en el marco del Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas.

Fué fundamental el apoyo que recibimos del Fondo de Población de Naciones Unidas de Ecuador para llevar a cabo esta reunión.

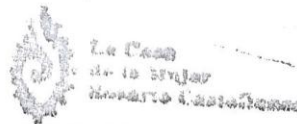
Para nosotras fué importante reunirnos porque creemos firmemente que merecemos un espacio propio para discutir nuestros problemas y puntos de vista; sin cerrarnos a las alianzas con otros sectores. Desde Mar de Plata sentimos la necesidad de buscar un espacio preparatorio antes de llegar a Beijing, reconocimos que no había mucho que hacer porque el documento de la Plataforma de acción ya estaba discutido en la Precom sin embargo había algunos puntos en los que había que presionar como el punto de Ratificación y aplicación del convenio 169 de la O. I. T. Y en todos los puntos que se refieran a investigaciones que se quieran realizar en las comunidades Indígenas, exigimos no seguir siendo objetos de estudio. Si no que se lleven programas reales de desarrollo.

En esta reunión, en el último día de trabajo tuvimos la presencia de Gina Vargas, coordinadora de ONG's de América Latina y el Caribe, nuestra petición hacia su persona y para las ONG's que representa es que nuestras propuestas sean acogidas y defendidas por las ong's, la cual fué aceptada con gusto.

De México, asistimos 4 organizaciones a este evento: Sofía Robles de la Comisión de Mujeres de Servicios del Pueblo Mixe A.C., Margarita Gutierrez R. Del Frente Independiente de Pueblos Indígenas, Martha Sánchez del Consejo Guerrerense 500 años de Resistencia Indígena y Popular y Beatriz Gutierrez L. De la Red Nacional de Mujeres Indígenas. Nos proponemos seguir tejiendo la Red las Mujeres Indígenas que iniciamos en Abril de 1995, como una instancia de información, capacitación e intercambio de experiencias.

Como acuerdos finales del evento, se consolidó una comisión de seguimiento a nivel continental la cual que quedó conformada por Ecuador, Costa Rica y México y otro acuerdo fué realizar otro Encuentro Continental en un lapso de 2 años.

La siguiente Declaración resume nuestras demandas y propuestas.



FACTORES QUE INFLUYEN EN LA SALUD REPRODUCTIVA DE LAS MUJERES

INDIGENAS.

Sofía Robles Hdz
SER A.C.

En primer lugar quiero agradecer la presencia de todos y de antemano a la Lic. Jimena por la invitación para asistir a esta plática. Es un honor poder platicar con personas tan distinguidas y saber que las preocupaciones que han surgido en relación a la salud de niños y mujeres tendrán respuestas en acciones concretas desde cada una de las instituciones que presiden y laboran.

No voy a compartir algo nuevo, porque como profesionales conocen mejor la realidad que se vive en las zonas rurales. voy a referirme a algunos factores que determinan la salud reproductiva de las mujeres en la zona alta mixe.

El estado de Oaxaca cuenta con una población mayoritariamente indígena (70 %), con una rica herencia cultural , llena de costumbres y tradiciones que la hacen particular al resto de la población. Sin embargo puedo asegurar que la mayoría de los Oaxaqueños tiene muy presente creencias y costumbres que han adquirido de las generaciones pasadas. Por ejemplo hablando en relación al cuidado post-parto coincidimos en la veintena o cuarentena, en donde la madre tiene que guardar cierto reposo ó también podemos poner como ejemplo el consumo de plantas comestibles: no podemos encontrar un mercado en la ciudad que no tenga sus guías de calabaza, flores, quintonil o chepil; esto es parte de la herencia que la cultura indígena ha mantenido en las ciudades y que conserva mas ampliamente en las comunidades.

Sin embargo la situación geográfica varía de región en región y de comunidad en comunidad, hay zonas en donde la naturaleza tiene una mejor producción y otras en donde la producción es más precaria.

